

**TURUN YLIOPISTO**

Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos/Humanistinen tiedekunta

**KRANEIS, SAMULI:** Tietoisuus elämän funktiona – Wilhelm Diltheyn ihmistieteiden merkitys 1800-luvun jälkipuolen saksalaisessa tiedeajattelussa

Pro gradu -tutkielma, 108 s., 2 liites.

Yleinen historia

Marraskuu 2018

---

Tutkielmassa tarkastellaan saksalaisen filosofin ja historioitsijan Wilhelm Diltheyn (1833–1911) ihmistieteiden teoriaa osana 1800-luvun lopun tieteellisen ja filosofisen ajattelun murrosta.

Tutkimusongelma rakentuu kysymykselle, mikä oli Diltheyn ihmistieteiden teorian merkitys aikakauden tieteenfilosofiassa. Analyysissa tarkastellaan sekä Diltheyn vuorovaikutusta uskantilaisuuden ja historiallisen koulukunnan kanssa että niitä tekijöitä, joihin ihmistieteiden teorian erityisyys perustui.

Tutkielman pääasiallisena alkuperäislähteenä toimii kokoelmateos *Wilhelm Dilthey – Selected Works / Volume I: Introduction to the Human Sciences*, johon sisältyy englanniksi käännettynä Diltheyn *Einleitung in die Geisteswissenschaften* -teossarjan vuonna 1883 ilmestyneet osat I ja II sekä muiden volyymien luonnosmateriaaleja. Lisälähteinä toimivat Diltheyn ja kreivi Paul Yorck von Wartenburgin väliset kirjeenvaihtokatkkelmat sekä ranskalaisen filosofin Henry Bergsonin suomennettu teos *Henkinen tarmo (L'Énergie spirituelle)*, 1919).

Tutkimusmenetelmänä toimii aatehistoriallinen tarkastelutapa, historian tutkimuksen kriittinen metodologia sekä filosofisten käsitteiden analyysi.

Tutkielman lopputulemana esitetään, että Diltheyn ajattelua ja ihmistieteiden systeemin teoreettista perustaa ei voi tyydyttävästi johtaa uskantilaisuudesta tai saksalaisesta historiallisesta koulukunnasta. Liikkeiden tarkkarajaisen määrittelyn hankaluudesta huolimatta Diltheyn ajattelun filosofinen pohja laajeni merkittävästi molempien intellektuaalisten traditioiden ulkopuolelle.

Diltheyn ihmistieteiden teorian merkitys rakentui epistemologian, ontologian sekä ihmistieteiden ja luonnontieteiden välisen vuorovaikutuksen tasolle. Epistemologisesti Dilthey oikeutti ihmistieteellisen tiedon vastakohtana ja vaihtoehtona aikakauden positivistisen filosofian paradigmatteja osoittamalla ihmistieteiden universaalista tieteenmallista erilliset tietoteoreettiset periaatteet. Ontologisella tasolla Dilthey toi yksilön ja kokonaisvaltaisen tietoisuuden ihmistieteiden konkreettiseksi tutkimuskohteeksi ja määritteli kuvailevan psykologian metodologiseksi tavaksi analysoida tietoisuuden sisältöjä. Yksilön ontologia osoitti myös olemassaolon suhteen sosiaalisiin tekijöihin ja vahvisti 1800-luvun humanismin ideaa. Ihmistieteiden teorian ja luonnontieteellisen tiedon positiivisella suhteella Dilthey korosti ulkoisen todellisuuden roolia ihmistieteissä ja laajensi perinteistä käsitystä empiirisyydestä. Samalla hän korvasi valistusfilosofian ja idealismin ongelmallisen perinnön tieteenalojen tarkoituksenmukaisella vuorovaikutuksella.

**Asiasanat:** Dilthey, Wilhelm, ihmistieteet, tietoisuus, luonnontieteet, aatehistoria, kokemus, historismi, psykologia, tieteellinen ajattelu, tieteenhistoria

## **Tietoisuus elämän funktiona**

Wilhelm Diltheyn ihmistieteiden teorian merkitys 1800-luvun jälkipuolen saksalaisessa  
tiedeajattelussa

Samuli Kraneis

Pro gradu -tutkielma

Turun yliopisto

Historian, kulttuurin ja taiteiden  
tutkimuksen laitos

Yleinen historia

Marraskuu 2018

*Turun yliopiston laatu järjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin  
OriginalityCheck -järjestelmällä.*

## Sisällysluettelo

1. Johdanto .....	1
1.1. Tiedon filosofian ja tieteiden murros 1800-luvun Saksassa.....	1
1.2. Tutkimustilanne ja aikaisempi tutkimus.....	10
1.3. Tutkimuskysymykset ja työn rakenne .....	13
1.4. Alkuperäislähteet .....	16
1.5. Käsitteiden määrittely.....	18
2. Wilhelm Diltheyn elämä ja teot .....	24
3. Ihmistieteiden teorian dialogi.....	28
3.1. Dilthey ja uuskantilaisuus .....	29
3.2. Historiallisen tietoisuuden ratsastajat .....	42
4. Erityisyys ihmistieteiden perusteiden tieteenteoreettisissa sisällöissä.....	58
4.1. Ihmistieteellisen tiedon oikeutus ja positivismien uhka.....	59
4.2. Yksilön ontologia osana sosiohistoriallista todellisuutta .....	69
4.3. Empiirisuus ja luonnontieteiden rooli ihmistieteissä.....	85
5. Lopuksi.....	98
Lähdeluettelo.....	104
Liitteet .....	109

# 1. Johdanto

## 1.1. Tiedon, filosofian ja tieteiden murros 1800-luvun Saksassa

Koko tieteen ruumiiseen on levinnyt onneton halu selittää yksinkertaiset asiat monimutkaisten ja helpot vaikeiden avulla. Älykkäät tieteenharjoittajat sen kyllä huomaavat, mutta eivät aina sitä myönnä.<sup>1</sup>

Saksalainen kirjailija, valtiomies ja yleisnero Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) kommentoi vuosina 1795–1796 julkaistussa romaanissaan *Wilhelm Meisterin vaellusvuodet* (saks. *Wilhelm Meisters Lehrjahre*) aikansa tieteellisen tiedon tuottamista. ”Sturm und Drangin” mestarina Goethe näki maailman irrationaalisten tunteiden, myrskyisten tahtojen ja alkuperäisen kokemuksen palettina. Kaiken olemassa olevan alati muuttuva mutta toisiinsa suuntautuva luonne loi todellisuuteen katkeraa harmoniaa – varhaisen romantiikan ajattelulle tyypillistä orgaanista harmoniaa, jota järjen ja analyysin sijaan voitiin ymmärtää ihmisyyden syvien impulssien kautta. Syy Goethen onnettomuuteen oli rationaalisen järjen ja mekanistisen tiedon ihanteen alttarille uhrattu voimakas tunne elämää, yksilöä ja historiaa kohtaan.

Goethe ei ollut yksin ajatustensa kanssa. 1700-luvun loppua leimasi laajalti voimistunut reaktio niin kutsuttua ”valistusajattelua” kohtaan. Kasvanut pettymys toisaalta tieteiden sekä teknologian saavutusten ja toisaalta yhteiskuntien sosiopoliittisen kehityksen realiteettien suhteen sai monet taitelijat ja tieteentekijät kyseenalaistamaan järjen apriorisuuden<sup>2</sup>, ikuisten totuuksien olemassaolon ja ihmisen tahdon rationaalisen toiminnan suhteessa tieteiden itsensä todistaviin propositioihin.<sup>3</sup> Arkisenkin elämän tasolla normatiivista voimaa omannut rationaalisten totuuksien systeemi ei ollut johdonmukaisesti johdattanut ihmiskuntaa kohti vääjäämätöntä edistystä ja jatkuvasti parempaa huomista. Uusi sarastus länsimaalaiseen hengen kulttuuriin olisi täynnä reaktioita ja vastareaktioita; jatkuvuutta ja murrosta. Yhden hallitsevan teorian tai koulukunnan sijasta 1800-luvun mittaan moninaiset maailmankuvat pyrkivät antamaan oikean vastauksen ihmisyyden merkityksen, tiedon ja todellisuuden luonteen ongelmiin – ongelmiin, joita järjen aikakauden hiipuminen nosti uudelleen pintaan.

---

<sup>1</sup> Goethe 1947, 77.

<sup>2</sup> universaaliuuden ja välttämättömyyden

<sup>3</sup> Jones 1975, 9–13, 100–101. Ks. myös Stromberg 1990, 12–52.

Liki sata vuotta myöhemmin, vuonna 1883, Saksassa julkaistiin ensimmäinen osa teossarjasta, jonka oli tarkoitus esittää teoreettiset ja metodologiset edellytykset niin kutsutuille ”ihmistieteille”. Saksalaisen filosofin ja historioitsijan Wilhelm Diltheyn (1833–1911) tutkielma *Johdatus ihmistieteisiin* (saks. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, lyhenne *Einleitung*) asetti termin ”ihmistiede” alle hyvin heterogeenisen joukon tieteenaloja aina psykologiasta yhteiskunta- ja oikeustieteisiin. Yhteistä kaikille Diltheyn määrittelemille ihmistieteille oli kuitenkin keskittyminen ihmismielen ja ihmisen toiminnan tutkimiseen sekä näiden tieteenalojen filosofis-epistemologisen pohjan rakentuminen historiallisen kehityksen kautta. Projektia, joka tutkisi tiedon mahdollisuutta historiassa ja yhteiskunnassa, Dilthey kutsui ”historiallisen järjen kritiikiksi” (saks. ”Kritik der historischen Vernunft”).<sup>4</sup>

Tässä työssä analysoidaan Diltheyn ihmistieteiden teoriaa ei pelkästään sisällön kuvailun kautta, vaan muodostamalla kriittinen yhteenveto sen vaikutuksista 1800-luvun lopun filosofisen ja tieteellisen ajattelun kontekstissa. Tarkastelen *Einleitungin* pohjalta Diltheyn ihmistieteiden teorian ja filosofian suhdetta sekä uuskantilaisuuteen että historismiin. Lisäksi tutkin olennaisesti sitä, mistä Diltheyn ihmistieteiden teorian merkitys oikeastaan nousi.

Diltheyn merkitystä 1800-luvun tieteelliselle ajattelulle ja nykypäivän ihmistieteiden kehitykselle ei tule aliarvioida, sillä hän oli ensimmäinen systemaattisesti kaikkien ihmistieteiden tieteellistä ja filosofista pohjaa rakentanut ajattelija. Projektin ei ollut kuitenkaan vailla ongelmia eikä ihmistieteiden kehitys itsessään alkanut Diltheyn kriittisestä tarkastelusta. Aatteet, tieto ja ideat eivät synny intellektuaalisessa tyhjiössä, vaan niiden kehittyminen tapahtuu Bruno Latourin ”assosiaatioiden sosiologiaa” mukaillen lukemattomista toimijoista muodostuvan yhteenliittymän alueella, jossa oletettua ”yhteiskunnallista” tai ”sosiaalista” kontekstia ei sellaisenaan ole olemassa. Jatkuvasti muodostuvat ja purkautuvat yhteenliittymät voivat muodostaa sosiokulttuurisen toiminnan kehikon, mutta ne eivät itsessään ole yhteiskunnallisia konstruktioita.<sup>5</sup> Latourin hengessä kausaalisuus ja hermeneuttiseen ymmärtämiseen tähtäävä tarkastelu historiantutkimuksessa ei siis koskaan voi olla yksinkertaista tai staattista. Tutkimukselliset lähtökohdat tarvitsevat kuitenkin joskus tiettyjen (yksinkertaistettujen) kehitysrasteiden erittelyä, jotka auttavat ymmärtämään

---

<sup>4</sup> Dilthey 1989, 51, 55–56, 165.

<sup>5</sup> Latour 2005, 1–17.

hienovaraisia painotusmuutoksia tieteenfilosofian ja aatteiden kehityksessä. Luon seuraavaksi lyhyen katsauksen niihin tekijöihin ja ideoihin, joiden seurauksena filosofia tieteiden tieteenä ajautui kriisiin 1800-luvun lopulla ja jotka muuttivat perustavasti käsityksiä tiedosta, historiasta ja ihmisestä.

Goethea ikävystyttäneelle järjen yksipuoleiselle ylivallalle antoi kuoliniskun yksi valistusfilosofian suurimmista edustajista – Immanuel Kant (1724–1804). Vuonna 1781 julkaistussa teoksessaan *Puhtaan järjen kritiikki* (saks. *die Kritik der reinen Vernunft*) Kant oli osoittanut synteettisten apriori-arvostelmien olemassaolon, jotka toimivat konstitutiivisten mielen kategorioiden perustana. Konstitutiiviset kategoriat määrittävät kokemuksemme apriorisen sisällön ja merkityksen – tavan, jolla välttämättä havainnoimme maailmaa esimerkiksi ajan, tilan ja kausaliteetin kategorioiden kautta. Synteettiset aprioriset arvostelmat kertovat siis jotain merkityksellistä aktuaalisesta maailmasta ja sen toiminnasta, mutta tiedon subjektissa ”synnynnäisinä” ne ovat ajattelun fundamentaalinen ehto. Konstitutiivisista kategorioista johtuen emme kuitenkaan voi koskaan päästä käsiksi ”noumenaan” – todellisuuteen tai olioon sellaisenaan (saks. Ding an sich) – koska kokemuksemme ja havaintomme todellisuudesta ovat välttämättä ”värittyneitä” tulkitsijan yleisen tilan ja kategorioiden kautta.<sup>6</sup> Kantilainen paradigma oli mullistava, sillä sen oli tarkoitus kumota niin sanottu ”Humen haarukka”, jossa idea ja luonto olivat pysyvästi erotettuina toisistaan.

Skotlantilainen filosofi David Hume (1711–1776) oli osoittanut, että koska emme voi aistiemme kautta saada luotettavaa tietoa todellisuudesta ja sen ilmiöistä, tieteellisen tiedon tuottaminen induktiivisin menetelmin on mahdotonta – tiede typistyi aste-eroiksi mielipiteiden välillä. Humen skeptisismin perusajatuksena oli, että koska kaikki arvostelmamme koostuvat kokemuksesta irrotetuista ja sekalaisista aistisensaatioista (ideoista), kausaliteettia ei voida johtaa kokemuksesta. Koska tapahtuman X vaikuttavaa osaa tapahtumaan Y ei voida itsessään havaita, lopputilan ja järjestyksen olemassaolosta ei välttämättömästi voida johtaa sen vaikutusta. Joudumme vain sattumanvaraisesti olettamaan syyn ja vaikutuksen olemassaolon. Humen skeptisismi oli vakava isku luonnon ilmiöiden välisten totuuksien varmistamiselle. Tutkimalla mahdollisuutta synteettisten aprioristen arvostelmien olemassaololle Kant halusi vastoin Humea osoittaa luontoa koskevan tiedon olevan yhtä varmaa kuin matemaattis-rationaalisten totuuksien. Maailma näyttäytyy meille Kantia mukaillen sellaisena kuin

---

<sup>6</sup> Kant 1998, 223–233; Jones 1975, 23–27.

se on mieleemme järjestyksen takia. Emme havaitse esimerkiksi kausaliteettia asioiden itsessään välillä vaan mieleemme tuottamana ja järjestämänä. Täten tieteen perusta ei ollut Kantilla ulkoisessa todellisuudessa sellaisenaan vaan ihmisen mielessä annetuissa kategorioissa.<sup>7</sup>

Vaikka Kantin tavoitteena oli järjen tiedollisten ehtojen tutkimuksellaan varmistaa luonnontieteellisten ja havaittavan maailman totuuksien perusta, hänen apriorisen tiedon paradigmastaan oli yllättävää merkitystä myös 1800-luvulla kehittyneille ihmistieteille. Kuten Frederick C. Beiser toteaa, kantilainen paradigma näytti vapauttavan koko ihmismaailman menneisyyden ja nykyisyyden. Kaikki minkä olemme itse luoneet, on meille täysin näkyvää, ja koska olemme rakentaneet<sup>8</sup> oman todellisuutemme, voimme sitä myös ymmärtää. Psykologisten toimintojen siirtyminen pois metafysiikan alueelta ennakoiti Beiserin mukaan myös historiallista tietoisuutta. Historia tieteenalana vapautui aristoteelisesta tiedon ihanteesta, jonka mukaan todellinen tieto täytyi johtaa analyttisesti välttämättä tosista ja universaaleista premisseistä. Järjen analyysin sekä kokemuksen vaatimusten ulottumattomissa ollut menneisyys oli mahdollista palauttaa ymmärryksen kohteeksi uudelleenelämisen kautta.<sup>9</sup> Ihminen ja ihmisen toiminta muuttuivat osaksi yhteiskuntaa, osaksi historiaa sekä historiallisen muutoksen voimaksi samalla lailla kuin Kant oli osoittanut tieteellisen (fenomenaalisen) maailman ja sen ilmiöiden olevan luotu osa mieltämme.

Sen lisäksi, että kantilainen paradigma auttoi ratkaisemaan ihmistieteiden tiedon ongelmaa, Kantin vuonna 1790 muotoilema alue universaalien loogisten totuuksien ja subjektiivisten moraalikäsitteiden välimaastossa määritteli vahvasti ihmistieteiden tutkimusaluetta. Tämä alue käsitti erityisiä reflektiivisiä arvostelmia, jotka ovat tosia ihmisille sellaisenaan. Rudolf A. Makkreelin mukaan Kantin reflektiiviset arvostelmat pitivät sisällään normatiivista voimaa vallan tai alistamisen sijaan esimerkin kautta ja muodostivat täten erityisen yksilön ylittävän refleksiivisyyden alueen, joka tasapainoili objektiivisen tiedon ja subjektiivisen vakaumuksen välillä.<sup>10</sup> Moraalitieteellisistä pohdintoista vähitellen eriytyneiden ihmistieteiden kehitys ei ollut kuitenkaan pelkkää

---

<sup>7</sup> Kant 1998, 159–162; Stromberg 1990, 27–29, 31–32; ks. myös Jones 1975, 113.

<sup>8</sup> Kant ei ollut idealisti siinä mielessä, että olisi esittänyt ulkoisen todellisuutemme olevan puhtaasti mielentoimintojemme tuotetta. Todellisuus on olemassa ja mielestämme riippumaton mutta emme voi päästä siihen käsiksi. ”Rakentaminen” viittaa tässä nähdäkseni pikemminkin instituutioiden, merkityssysteemien, sosiaalisten suhteiden ym. olemassaoloon. Ks. Kant 1998, 663–665.

<sup>9</sup> Beiser 2011, 17.

<sup>10</sup> Makkreel 2012, 294.

Kantin vaikutusta. 1800-luvun alussa asemansa vakiinnuttaneet G. W. F. Hegelin (1770–1831) absoluuttinen idealismi ja romantiikan perinne synnyttivät filosofisessa ja tieteellisessä ajattelussa uuden aikakauden, joka saavutti lakipisteensä vuosisadan jälkipuoliskolla.

Idealismi vakiinnutti asemansa nopeasti 1800-luvun alun saksalaisissa yliopistoissa ja sivistyneistön keskuudessa, sillä idealismin systeemistä tuli hallitseva tapa ymmärtää tiedon luonne ja tieteiden yleinen sisältö. Idealismin edustajat eivät muodostaneet täysin homogeenistä joukkoa, mutta kaikille idealisteille oli yhteistä pyrkimys yhdistää tieto ulkomaailmasta ja ihmisen psyykkiset toiminnot yhdeksi kaikenkattavaksi järjestelmäksi, jonka takana ei ollut piilotettua todellisuutta – ihmisellä tuli olla pääsy kaikkkeen tietoon. Idealistit poikkesivat toisistaan pääosin siinä, millä metodilla – dialektiikalla, intellektuaalisella intuitiolla, itsensä todistavilla periaatteilla – uusi tiedonjärjestelmä tuli kunkin mielestä rakentaa. Idealistien tiedonjärjestelmän muodostaminen edellytti aina kuitenkin perustuksellista filosofiaa. Toisin sanoen, kokemuksesta riippumattomia ja transsendenteja esiolettamuksia, joiden perusteella kaikille tieteille voitiin osoittaa oma paikkansa tiedon rakennelmassa. Filosofialla oli tässä erityinen tehtävä, sillä se toimi tieteiden järjestäjänä ja pohjana.<sup>11</sup> Synteettisen kokonaisuudesta osiin etenevän metodin avulla filosofiasta tuli kaiken tiedon ylin auktoriteetti, joka teki läpinäkyväksi tieteellisen tiedon lisäksi myös historian ja ihmisen moraalisuuden. Saksalaiset idealistit ymmärsivät hengen tai sielun (saks. Geist) tärkeimmäksi ihmiselämän tiedolliseksi alueeksi.<sup>12</sup> Idealismin vaikutuspiirissä ihmistieteet kehittyivätkin osaksi spekulatiivisen systeemin metafysiikkaa, sillä ihmistieteiden subjektiaines muuntui elämän ylittäväksi abstraktioksi ja ihmisen kehitys osaksi spekulatiivista historianfilosofiaa.

Hegelin absoluuttinen idealismi oli perustuksellisen filosofian kulminaatio, joka säilytti elinvoimaisuutensa aina 1840-luvulle saakka. Hegel ei ollut kuitenkaan aikakauden ainut merkittävä idealisti. Idealismin kehitykseen ja Hegelin dialektiseen totalismiin vaikuttivat oleellisesti Karl Leonhard Reinholdin (1757–1823), Johann Gottlieb Fichten (1762–1814) ja Friedrich von Schellingin (1775–1854) ajattelu. Idealismin traditio kuitenkin realisoitui ja nousi valta-asemaan vasta Hegelin valtavan kolmiosaisen

---

<sup>11</sup> Beiser 2014, 15.

<sup>12</sup> Makkreel 2012, 295.



*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* -teossarjan myötä.<sup>13</sup> Hegelin absoluuttisen idealismin keskeinen ajatus oli järjen (tai hegeliläisittäin ”Absoluuttisen Idean”) realisoituminen ihmisen hengen historiallisen kehityksen kautta. Sen mukaan kosminen voima on valinnut ihmisen tietoisuuden kasvualustakseen ja intellektuaalisen toiminnan myötä tämä voima toteuttaa tarkoitustaan kohti vapautta. Kaikki olemassa oleva oli Hegelille yhden ja saman rationaalisen Idean ilmentymää, jossa vanhan metafysiikan substanssin korvasi kokemuksen monistinen metafysiikka. Hegelin tietoisuus ja kokemus edustivat perinnäistä totuutta, jossa mieli ei voinut koskaan olla täysin itsenäinen tai erillään sen omasta sisällöstä – asioista, joiden suhteen tietoisuus tietoisuudesta rakentuu.<sup>14</sup>

Idealismin ja erityisesti Hegelin absoluuttisen idealismin vetovoima oli siinä, että se valistusajan staattisuuden sijaan korosti todellisuuden orgaanista ja jatkuvasti kehittyvää vuorovaikutusta. Kun Kant oli esittänyt 12 mielen kategoriansa universaaliuden tiettyinä tapana kokea mutta erillisenä siitä, mistä kokemus on pohjimmiltaan peräisin, Hegel yhdisti dialektisessa logiikassaan kaiken osaksi yhtä suurta kokonaisuutta. Roland N. Stromberg toteaaakin, että useille Hegelin aikalaisille historiasta ja ihmisen toiminnasta tuli taas rationaalista ja ymmärrettävää. Kaikella oli paikkansa ja tarkoituksensa absoluuttisen Idean luodessa asteittain järjestystä maailmaan.<sup>15</sup> Vaikka idealismin kehitys oli paljon velkaa Kantin kriittiselle filosofialle, joka oli tarjonnut<sup>16</sup> idealismin systeemille sen epistemologisen ja metafysisen pohjan, idealismissa esiintynyt rationaalisuus ei ollut puhtaasti loogista sisältöjen luonteen korvaamista abstrakteille universaaleilla. Esimerkiksi William. T. Jones kirjoittaa, että Hegelille todellinen tiede käsitteli faktoja käsitteellisinä (saks. Begriff) tai konkreettisia universaaleina, joita ei voinut pakottaa ulkopuolelta, vaan ne olivat synnynnäisiä käsitteissä itsessään. Täten tiedekin edusti Hegelille määrättyä elämän voimaa, joka loi itseään ja ilmaisi sisältöjään Idean purkautumisena. Ihmisen mieli tässä prosessissa täytti kahta funktiota: se välttämättä välitti kosmista Ideaan mutta samalla myös muokkasi ja loi todellisuuden olemassa olevia objekteja.<sup>17</sup> Absoluuttisen idean toteutumiselle suotuiset sosiaaliset ja yhteiskunnalliset olot synnyttivät sekä yksilö että ihmiskunta kokonaisuutena.<sup>18</sup>

---

<sup>13</sup> Beiser 2014, 16.

<sup>14</sup> Stromberg 1990, 81–82; Jones 1975, 110–113. Ks. myös tämän työn liite 2.

<sup>15</sup> Stromberg 1990, 81–82.

<sup>16</sup> Zammito 2012, 829.

<sup>17</sup> Vastoin kantilaista käsitystä mielestä, joka loi pelkästään arvostelmia mielen ulkoisista objekteista.

<sup>18</sup> Jones 1975, 109–112, 117–118; Ankersmit 2012, 18–20.

Idealistien tieteidensysteemissä ihmisyyden tutkimus ja etenkin historian tutkimus nousivat tärkeään asemaan 1800-luvun ensimmäisellä puoliskolla, sillä ihmisen hengen kehitys oli avain koko todellisuuden selittämiseen. Vaikka 1800-luvulla valta-asemaan noussut saksalainen historiallinen koulukunta<sup>19</sup> ryhtyi karkottamaan idealistien metafysiikkaa ja spekulatiivista historianfilosofiaa, idealistisessa tiedon ykseydessä kaikilla tieteillä oli paikkansa. Täten niin luonnontieteellinen kuin moraalinen ja historiallinenkin tieto olivat ennalta määrättyssä suhteessa toisiinsa. Tieteiden välinen taistelu ja merkittävämminkin niiden arvottaminen suhteessa kykyyn tuottaa tietoa olivat toissijaisia. Filosofia kaitsi kaikkea tiedettä isoveljen lailla ja piti huolen siitä, että tieteenhaarat kasasivat mosaiikkipala kerrallaan maailman mielemme paljastettavaksi. Vaikka ihmistieteillä ei ollut filosofista oikeutusta toimia omana tieteenalanaan, ne pystyivät raivaamaan itselleen riittävästi hengitystilaa yhden massiivisen kokonaisuuden sisällä. 1840-luvulla alkoi kuitenkin jälleen uusi tieteellisen ajattelun vallankumous, jonka seurauksena suuri idealismin perinne hajosi ja eurooppalainen intellektuaalikulttuuri luisui pysyvään sekasorron tilaan.

Idealismin vaikutusvallan hiipuminen oli vakava takaisku filosofialle, jota idealistien perustuksellinen systeemi oli vakaasti hallinnut. Monet merkittävät intellektuellit<sup>20</sup> alkoivat 1840-luvulta eteenpäin kyseenalaistamaan idealismin ja filosofian roolia tieteiden paimenena, sillä puhtaasti apriorinen ajattelu oli menettänyt asemiaan varman tiedon lähteen. Filosofian perustuksellinen ohjelma hylättiinkin epätieteellisenä ja spekulatiivisena. Luonnontieteistä muotoutui eräänlainen tiedon yleistiede, sillä empiiristen menetelmien selitysvoima näytti vastaansanomattomalta kaikilla elämän osa-alueilla. Etenkin positivistit ja materialistit asettivat varman tiedon pohjaksi ennen kaikkea havainnon, konkreettisen kokemuksen ja kokeelliset menetelmät kieltäen kaiken spekulatiivisen metafysiikan oletukset. Alue, joka oli ollut vuosituhansia yksinomaan filosofian aihetta, tuntui siirtyneen pysyvästi empiiristen tieteiden hallitsemaksi.<sup>21</sup> Filosofialta oli hävinnyt sekä erityinen metodi että tutkimuskohde. Mikäli kaikki järkevät kysymykset todellisuudesta ja ihmisestä voitiin ratkaista ilman spekulatiivista idealismia ja apriorisia menetelmiä, mihin filosofiaa enää tarvittiin?

---

<sup>19</sup> Klassinen saksalaisen historiallisen koulukunnan objektiivisen tutkimuksen perinne oli kuitenkin myös suoraa jatkumoa perustavanlaatuiselle metafyyiselle uskalle historiallisesta yhtenäisyydestä ja sen kehityksestä. Ks. Bambach 1995, 3, 5, 9, 11.

<sup>20</sup> Tähän joukkoon kuului niin empiristejä, uuskantilaisia kuin myöhempiä idealistejakin. Ks. Beiser 2014, 16.

<sup>21</sup> Beiser 2014, 15–17.

Filosofian identiteettikriisiin ja luonnontieteiden empiirisen paradigman nousun ympärille kietoutuu koko 1800-luvun lopun saksalainen intellektuaalikulttuuri, joka eli jatkuvassa muutoksen tilassa. Filosofian perinnäiselle luonteelle ei löytynyt konsensusta, ja sen tehtäviä määriteltiin jatkuvasti uudelleen ääripäästä toiseen.<sup>22</sup> Vaikka määritelmiä filosofialle oli lukemattomia, ne kaikki joutuivat asettamaan filosofialle paikan toisaalta suhteessa empiiriseen tiedonihanteeseen ja toisaalta idealismin perustukselliseen filosofiaan. Tasapainoilu tieteellisen oikeutuksen ja arvon sekä akateemis-kulttuurisen merkittävyyden välillä teki ajan filosofiasta monimutkaista – ja siksi mielenkiintoista.

Vastoin perinteisempää filosofian ja aatehistorian tutkimusperinnettä, joka on usein leimannut Hegelin kuoleman jälkeisen ajan saksalaisen henkisen kulttuurin taantumuksen ajaksi<sup>23</sup>, 1800-luvun jälkipuoli kävi läpi muutoksia, jotka nostivat esiin hyvin merkittäviä kysymyksiä ihmisyyden ja tiedon luonteesta, ihmiskunnan tulevaisuudesta sekä sen menneisyydestä. Historiasta tuli yhä tärkeämpi ihmisen identiteetin ja ajattelun määrittäjä intellektuaaliliikkeiden lisäksi myös laajemmassa yhteiskunnallisessa kontekstissa. Yleiseurooppalaisena ilmiönä historiallisen tietoisuuden kasvu lävisti käytännöllisesti katsoen kaikki sosiokulttuuriset alat ja osoitti yhteiskunnallisten sekä poliittisten olojen riippuvuuden ajallisesta kehityksestä. Saksa toimi myös modernin sekulaarisuuden näyttämönä. Vuosisadan ensimmäisinä vuosikymmeninä panteismi oli kokenut renessanssin ja toiminut tyydyttävänä ratkaisuna järjen ja uskon yhteensovittamiseksi. Panteismia ja yleistä uskoa taivaallisiin voimiin ryhdyttiin kuitenkin pitämään epärationaalisena (etenkin materialistien toimesta) vuosisadan toisella puoliskolla. Murros juutalais-kristillisessä perinteessä tarkoitti, että aiemmin pelastusopilla ja Jumalan olemassaololla ratkenneet kysymykset pahuuden olemassaolosta, hyvästä ja elämän tarkoituksesta jäivät ilman yksinkertaista selitystä.<sup>24</sup>

Elämän arvo jouduttiin määrittelemään uudelleen maallisen kontekstin joskus raskaassa todellisuudessa. Ihmiskunta ei ollut välttämättä kulkemassa kohti parempaa

---

<sup>22</sup> Beiser 2014, 19–48.

<sup>23</sup> Esimerkiksi filosofian historiasta yleensä tarkkanäköisesti kirjoittanut englantilainen loogisen empirismin edustaja Bernard Russell toteaa vuosisadan jälkimmäisestä puoliskosta että ”Hegelin kuoleman jälkeisenä kautena säilyi enin osa akateemista filosofiaa traditionaalisena, ja siitä johtuu, ettei se ole kovin merkittävää.” Russell 1946, 287. Ks. myös Beiser 2014, 2.

<sup>24</sup> Beiser 2014, 4–6.

tulevaisuutta eikä elon palkka ollut ikuinen elämä. 1800-luvun *fin de siècle*<sup>25</sup> -ilmapiiriä tulkitsi ja vahvisti filosofian lisäksi monet taide- ja kirjallisuussuuntaukset ympäri Eurooppaa. Maallistumiskehityksen voimistuminen myötä ihmistieteet nousivat entistä tärkeämpään asemaan ihmisen selittämisessä ja ymmärtämisessä – humanismin voittokulku yhteiskunnassa ja historiassa tarkoitti sitä, että olemassaolomme merkitys ei voinut enää pohjata mystisen entiteetin absoluuttiseen voimaan. Ongelmana oli kuitenkin, miten ja millä metodeilla tätä uutta todellisuutta pystyttiin luotettavasti käsittelemään.

Historiallisen tietoisuuden kasvun ja sekularisaatiokehityksen lisäksi suhtautuminen tietoon sai entistä voimakkaampia sävyjä. Tieteiden metodologiassa hermeneutiikka sekä orastava eksistentiaalismin perinne haastoivat empirismin selitysvoimaa ja samaan aikaan tiedon ontologisessa asemassa tapahtui merkittävää polarisaatiota. Empirismin aikakaudella mannermaiselle filosofialle tyypillinen tasapaino intuitiivisen tiedon ja kokemukseen perustuvan tiedon välillä horjui, kun keskustelua tiedon olemassaolosta sekä suhteesta todellisuuteen leimasi objektiivisuuden ja subjektivismin ääripää.

Herbert Schnädelbach toteaa, että vasta 1830-luvulla Saksassa todella alkoi uusi vuosisata. Hegelin ja Goethen aika oli ollut yhtenäiskulttuurin aikaa, jota idealismi, romantiikka ja klassismi vahvistivat. Suhteellisen yhtenäisyyden korvasi uusi kulttuurivaihe, joka oli tieteen, historian, realismin ja eurooppalaisen (liberaali)humanistisen sivistyksen kriisin aikaa.<sup>26</sup> Wilhelm Diltheyn *Einleitung in die Geisteswissenschaften* ilmestyi uudenlaisen modernisuuden kynnyksellä, jonka yli astuessaan niin eurooppalainen älymystö kuin massatkin hylkäsivät naiivin rationaalisuuden sekä idealismin hataruuden yhteiskuntaa, todellisuutta ja yksilön konkreettista elämää muokkaavina voimina. Puhtaan järjen korvasivat luokkatietoisuus ja ideologiat, maailmansysteemit atomit ja eksistentiaalismit. Dilthey pyrki kutomaan ihmistieteiden tarkastelussaan yhteen menneen maailman haalistuvia tuikkeitä ja uuden ajan muodottomia vesimassoja ja tarjosi merkitystä yksittäisten tieteiden lisäksi myös ihmisyydelle itselleen.

---

<sup>25</sup> Pessimistinen, dekadentti ja kriittinen ”vuosisadan loppu”.

<sup>26</sup> Schnädelbach 1984, 3.

## 1.2. Tutkimustilanne ja aikaisempi tutkimus

Tutkimukseni Wilhelm Diltheyn ihmistieteiden teorian sisältöön kytkeytyy osaksi laajempaa saksalaisen filosofian kehitystä ja tieteiden historiaa käsittelevää tutkimusta. Analyysini lähestymistapa on teoreettinen, ja vaikka filosofisten merkitysten purkaminen on tärkeässä osassa työtäni, luon samalla mahdollisimman tarkan kuvauksen Diltheyn ajattelun historiallisesta kontekstista ja suhteesta aikakauden muihin merkittäviin filosofisiin traditioihin. Näin pyrin välttämään filosofian historiassa yleistä ”tyhjiön” näkökulmaa, jossa ideoita ja niiden kantajia tulkitaan eristettyinä alueina. Tutkimukseni täyttää ensisijaisesti sekä aate- ja käsitehistoriallista että tieteenfilosofista tehtävää.

Saksalaista filosofian ja tieteellisen ajattelun kehitystä 1800-luvulla on viime vuosikymmeninä tarkasteltu ensisijaisesti murroksen ja muutoksen tematiikan kautta. Herbert Schnädelbachin tutkimus *Philosophy in Germany 1831–1933*<sup>27</sup> on alan klassikoita ja ensimmäisiä jälki-idealismia aikaa syvällisesti kartoittaneita teoksia. Schnädelbachin tarkastelussa ovat läsnä filosofian kriisin ongelmalähtöinen tutkimusnäkökulma ja sensitiivisyys ymmärtää ajan saksalaista filosofiaa sen omista lähtökohdista käsin. Saksassa vallinnutta ”luovan sekasorron” tilaa kuvaa tuoreemmin Frederick C. Beiserin teos *The German Historicist Tradition*<sup>28</sup>. Beiser lähestyy murroksen ja perinteen sekoittamaa aikaa historiallisen koulukunnan kehityksen kautta aina Johann Martin Chladeniukselta Max Weberiin ja historismin ”loppuun”. Beiser näkee erityisesti Diltheyn ajattelussa yhdistyneen ensi kerran (vaikkakaan ei yksiselitteisesti) historismin ja uuskantilaisuuden perinteet. Toisaalta hän korostaa myös hermeneuttisen psykologian roolia Diltheyn myöhemmässä ajattelussa ja tuo esille Diltheyn episteemisesti tärkeää suhdetta Immanuel Kantin ajatteluun ja valistusfilosofiaan yleisemmin. Beiserin toinen teos *After Hegel – German philosophy 1840–1900*<sup>29</sup> keskittyy pitkälti Schnädelbachin tutkimuksen tapaan jälkihegeliläisen ajan ”filosofian kriisiin”. Tutkimus käy temaattisesti läpi merkittävimmät Saksassa syntyneet filosofiset ja tieteelliset debaattit sekä niiden syntykontekstin. Beiser osoittaa, kuinka saksalainen filosofia pyrki säilyttämään luomisvoimansa ja merkittävyytensä

---

<sup>27</sup> Schnädelbach 1984.

<sup>28</sup> Beiser 2011.

<sup>29</sup> Beiser 2014.

sopeutumalla 1800-luvun jälkipuolen murroskehitykseen haastaen samalla perinteisiä tulkintoja saksalaisen filosofian kehityksestä.

Georg G. Iggers yhdistää historismin käsitteen osaksi laajempaa saksalaista historiallisuuden tietoisuuden nousua ja pyrkii tuomaan esiin sen politisoituneen viitekehyksen osana yhteiskunnallista todellisuutta, nationalistisia painotuksia sekä institutionaalista kehitystä. Hänen teoksena *The German Concept of History*<sup>30</sup> on yhtä aikaa sekä kronologinen narratiivi että kriittisyyteen pyrkivä uudelleentulkinta. Charles R. Bambachin *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*<sup>31</sup> keskittyy 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun orastavan modernisuuden murrokseen. Bambach esittää, kuinka Dilthey ja uuskantilaiset pyrkivät tietoisesti tuomaan objektiivisuuden ideaalit historiallisen tiedon keskiöön sekä irtautumaan perinteisen metafysiikan periaatteista kuitenkin tässä onnistumatta. Bambachin teos on temaattisesti mielenkiintoinen, sillä se tarkastelee Diltheyn, Rickertin ja Windelbandin historistista filosofiaa suhteessa moderniin poststrukturalistiseen kirjallisuusteoriaan ja Martin Heideggerin (1889–1976) klassisen historian teorian kritiikkiin.

Valistusfilosofian keskeisiä piirteitä ja Immanuel Kantin vaikutusta 1800-luvun länsimaiseen ajatteluun käsittelee W. T. Jones kirjassaan *A History of Western Philosophy 4: Kant and the Nineteenth Century*<sup>32</sup>. Jones keskittyy selittämään ja kontekstualisoimaan hyvin tarkasti merkittävimpien länsimaisten filosofien ajattelua ja keskeisimpiä teorioita. Jonesin teosta voi luonnehtia substanssipitoiseksi ja siltä osin tärkeäksi taustoittavaksi tutkimuslähteeksi oman työni kannalta – 1800-luvun filosofian ja tieteiden muutoksia ei voi ymmärtää ilman valistusfilosofian kontekstia. Jonesin kirjan lailla Roland N. Strombergin *European Intellectual History since 1789*<sup>33</sup> on makrotason tutkimus eurooppalaiseen intellektuaalikulttuuriin ja esittää ideoitten historian keskeisimmät kehityslinjat. Filosofian historiaa 1800-luvulla käsittelee laaja Allen W. Woodin ja Songsuk Susan Hahnin editoima *The Cambridge History of Philosophy in the Nineteenth Century (1790–1870)*<sup>34</sup>. Teoksen johdanto analysoi valistusajan vaikutusta idealismin ja empirismin syntyyn sekä esittää taustat 1800-luvun keskeisistä filosofisista teemoista. Luvussa 10 Rudolf A. Makkreel käy läpi

---

<sup>30</sup> Iggers 1983.

<sup>31</sup> Bambach 1995.

<sup>32</sup> Jones 1975.

<sup>33</sup> Stromberg 1990.

<sup>34</sup> Sook & Hahn 2012.

ihmistieteiden kehitystä 1800-luvun filosofisessa ilmapiirissä aloittaen valistusajan moraalisesta tiedosta ja päätyen Hegelin idealismin kautta ihmistieteiden pluralistiseen ja empiiris-painotteiseen paradigmaan. Luvut 26–28 analysoivat saksalaista filosofian historiaa, historianfilosofiaa sekä erityisen ”yhtenäisyyden” ideaalin merkitystä historiallisen tiedon filosofisessa pohjassa.

Rudolf A. Makkreel ja Sebastian Luft käsittelevät teoksen *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*<sup>35</sup> luvussa 19 uskantilaisen liikkeen ja Wilhelm Diltheyn välistä debattia ihmistieteiden asemasta, metodeista ja tiedon suhteesta 1800-luvun lopun luonnontieteiden nousuun. Luvussa avataan myös uskantilaisuuden heterogeenistä luonnetta, jonka vuoksi liikettä on haastava määritellä tarkasti. Makkreelin ja Luftin toimittama *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*<sup>36</sup> tarkastelee toisaalta uskantilaisuuden historiallista määrittelyä ja toisaalta sen vaikutuksia myöhempään filosofiaan. Uskantilaisuutta käsittelevää tutkimusta löytyy myös lähes jokaisesta muusta tässä luvussa mainitsemastani tutkimuskirjallisuudesta.

Wilhelm Diltheyn teoriaa ihmistieteistä sekä filosofista ymmärrystä historiasta, elämästä ja maailmankatsomuksista voitiin akateemisessa tutkimuksessa käsitellä kokonaisvaltaisesti vasta 1960-luvulta lähtien, jolloin Diltheyn ajattelua täydentäviä kirjoituksia julkaistiin tutkijoiden käytettäväksi. Vuosisadan alkupuolella H. A. Hodgesin ja H. P. Rickmanin käännöskatkelmat Diltheyn tuotannosta saavuttivat vain rajallista menestystä englanninkielisessä akateemisessa yhteisössä. Tämä johtui osaksi brittiläisen analyyttisen filosofian valta-asemasta, joka suhtautui penseästi mannermaiseen filosofiaan ja sen idealismin perinteeseen. Saksan ulkopuolella Dilthey tunnettiin pitkään lähinnä hermeneuttisen ymmärtämisen metodin teoreetikkona ja irrationaalisen historismin edustajana. Diltheyn intuition, jälleen elämisen ja välittömän kokemuksen termistön on usein virheellisesti tulkittu johtavan spekulatiivisen tuntemisen psykologismiin tai elämänfilosofiaan. Diltheyn ajattelun monipuolinen ja sille oikeutta tekevä tuore tutkimus on kuitenkin merkittävästi lisääntynyt. Nykyään Diltheyn merkitys sekä oman aikansa historiallis-filosofiselle ajattelulle että myöhemmälle tieteenfilosofialle on tunnustettu myös Saksan ulkopuolella.

---

<sup>35</sup> Moyer 2010.

<sup>36</sup> Makkreel & Luft 2010b.

Rudolf A. Makkreelia ja Frithjof Rodia voidaan pitää Dilthey-tutkimuksen johtavina asiantuntijoina. Sen lisäksi, että Makkreel ja Rodi ovat kirjoittaneet alkuperäislähteenä käyttämäni käännöskokoelmaan *Wilhelm Dilthey – Selected Works, Volume I: Introduction to the Human Sciences*<sup>37</sup> erinomaisen johdannon Diltheyn ajatustyöstä ihmistieteiden tieteellisen perustan luomiseksi, Makkreelin teos *Dilthey – Philosopher of the Human Studies*<sup>38</sup> tarkastelee Diltheyn ajattelun monia eri merkitystasoja. Makkreel argumentoi Diltheyn historiallis-psykologisen menetelmän ja hermeneuttisen ymmärtämisen yhtenäisyyden puolesta, jossa esteettisellä historianteorialla ja mielikuvituksen säännöillä oli keskeinen rooli. Theodore Plantingan *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*<sup>39</sup> ja Ilse N. Bulhofin *Wilhelm Dilthey – A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*<sup>40</sup> avaavat yksityiskohtaisesti Diltheyn historiallisen tietoisuuden teorian luonnetta osana ihmistieteitä, elämän käsitettä, ymmärtämisen metodologiaa. Plantinga esittää Diltheyn siirtyneen myöhemmässä ihmistieteiden filosofiassaan psykologian käsitteistöä hermeneuttisen ymmärtämisen metodologiaan. Martin Kuschin *Ymmärtämisen haaste*<sup>41</sup> käy läpi hermeneuttisen tradition kehityksen Friedrich Schleiermacherista analyttiseen hermeneutiikkaan ja Jürgen Habermasiin. Kusch käsittelee Diltheyn hermeneutiikkaa jokseenkin epäselvänä kokoelmana erilaisia ja jopa keskenään ristiriitaisiakin ideoita. Kusch suhtautuu Plantingaa varovaisemmin Dilthey-tutkimuksessa esiintyvään ajatukseen psykologian ja hermeneutiikan murroksesta.

### 1.3. Tutkimuskysymykset ja työn rakenne

Tutkimukseni lähtökohtana toimii se, että näen Diltheyn filosofian palautuvan *Einleitungissa* fundamentaalisesti pyrkimykseen yhdistää toisiinsa tietoisuus ja historiallinen tieto käytännöllisen elämän alueella. Täten Diltheyn filosofia näyttäytyy 1800-luvun lopun suurten muutosten keskellä tarpeena osoittaa ihmistieteiden välttämättömyys kollektiivisen ihmiskunnan terveen kehityksen kannalta ja inhimillistää tiedon perimmäinen luonne osaksi historian alati muuttuvia risteymiä. Tutkielmani pääkysymyksen voikin tiivistää seuraavasti: mikä oli Diltheyn ihmistieteiden teorian merkitys 1800-luvun lopun tieteenfilosofiassa? Lähestyn kysymystä kahdesta eri

---

<sup>37</sup> Makkreel & Rodi 1989.

<sup>38</sup> Makkreel 1977.

<sup>39</sup> Plantinga 1980.

<sup>40</sup> Bulhof 1980.

<sup>41</sup> Kusch 1986.



näkökulmasta. Tarkastelen ensinnäkin Wilhelm Diltheyn ihmistieteiden teorian suhdetta uuskantilaisuuteen sekä saksalaiseen historialliseen koulukuntaan, jotka molemmat olivat merkittäviä filosofisia liikkeitä 1800-luvun eurooppalaisessa tiedeajattelussa. Toiseksi analysoin Diltheyn ihmistieteiden teorian erityisyyttä epistemologisen oikeutuksen, yksilön ontologian sekä ihmistieteiden ja luonnontieteiden vuorovaikutuksen kautta. Vastaavasti merkityksen tematiikkaa tarkentavat tutkimuskysymykseni ovat: Millainen vuorovaikutus Diltheyn ihmistieteiden teorialla oli uuskantilaisuuden sekä historiallisen koulukunnan kanssa ja missä määrin Dilthey voidaan esittää liikkeen edustajaksi? Miksi ihmistieteiden perusteiden teoreettinen ja metodologinen sisältö oli erityinen?

Kysymyksenasetteluni mahdollistaa Diltheyn ajattelun käsittelyn selkeinä ja analyttisinä kokonaisuuksina. Tähän on kiinnitettävä *Einleitungia* tutkittaessa erityistä huomiota, sillä teoksessa eri ideat ja käsitteet risteävät jatkuvasti toistensa kanssa. Ihmistieteiden teorian merkitys vuorovaikutuksena uuskantilaisuuden ja historiallisen koulukunnan kanssa tarjoaa eräänlaisen ulkoisnäkökulman Diltheyn ajatteluun selventämällä Diltheyn asemaa, roolia ja vaikutteita ihmistieteiden teoreetikkona 1800-luvun lopun Saksan intellektuaalisessa ympäristössä. Ihmistieteiden erityisyyden tarkastelu puolestaan avaa Diltheyn filosofiaa sen sisällä vaikuttaneiden periaatteiden ja käsitteiden merkityksen kautta. Merkityksen näkökulmaan liittyy myös Diltheyn kriittinen suhtautuminen valistusfilosofiaan, jossa olennaista oli valistusfilosofian Janus-kasvoinen rooli ihmistieteiden ja historiallisen tiedon pohjana, valistusfilosofisten periaatteiden säilyminen aikana, jolloin filosofia oli osin myös reaktio valistusaikaa kohtaan sekä Diltheyn omat, ennen kaikkea kantilaiset lähtökohdat, filosofiaan. Nämä aiheet eivät varsinaisesti sisälly tähän tutkimukseen, mutta sivuan niitä tarpeen vaatiessa selventämään ihmistieteiden teorian merkitystä. Diltheyn valistusfilosofian kritiikki on itsessään niin laaja kokonaisuus, että se vaatii itsenäisen tutkielmansa.<sup>42</sup>

Ihmistieteiden teorian merkitysten tasoja käsittelevä tutkimus tarjoaa tuoreen näkökulman Dilthey-tutkimukseen. Vaikka en määrittele uudelleen *Einleitungin* filosofisia sisältöjä sinänsä, johtopäätökseni niistä ovat tervetullut lisä Diltheyn varhaisen ajattelun ymmärtämiseksi. Merkityksen tematiikka 1800-luvun tieteenfilosofian teoreettisena erityisyytenä on harvoin ollut tutkijoiden pääfokuksena

---

<sup>42</sup> Kattava teos laajemmasta vastavalistuksen perinteestä ja sen vaikutuksista ks. Zeev Sternhellin *The Anti-Enlightenment Tradition*.

samassa muodossa kuin käsillä olevassa tutkielmassa. Diltheyn tutkimisen mielekkyyttä nousee osin siitä tosiasiasta, että hän on vaikutusvallastaan huolimatta yhä melko tuntematon hahmo länsimaisen aatehistorian perusnarratiiveissa. Martin Heidegger ja Hans-Georg Gadamer (1900–2002) ovat esimerkkejä kanonisista ajattelijoista, joiden monia teorioita voidaan johtaa suoraan Diltheyn kirjoituksiin. Diltheyn tuntemattomuus tarjoaa kuitenkin mahdollisuuden uusille tarkastelutavoille, jotka voivat parhaimmillaan monipuolistaa sekä parantaa käsitystämme tieteiden olemuksesta ja tehtävästä myös omana aikanamme. Toinen tärkeä syy Diltheyn tutkimiseen on hänen ajattelunsa uskomaton laajuus. Dilthey ammensi teorioissaan esimerkiksi historian tutkimusta, filosofiaa, psykologiaa ja antropologiaa, estetiikkaa, teologiaa ja luonnontieteitä. Vaikka tämä monialaisuus tekee Diltheyn tutkimisesta ajoittain haastavaa, se auttaa ymmärtämään mistä 1800-luvun lopun tieteellisessä ja filosofisessa levottomuudessa oli laajemmin kyse ja miten aikalaiset siihen reagoivat.

Rakenteellisesti tutkielmani jakaantuu taustalukuun ja kahteen käsittelylukuun. Taustaluvussa käyn lyhyesti läpi Diltheyn elämän tärkeimmät vaiheet sekä luon katsauksen Diltheyn sosioekonomiseen ja poliittiseen taustaan. Ensimmäisessä käsittelyluvussa keskityn kahteen merkittävään 1800-luvun filosofis-tieteellisen perinteeseen, joilla oli kiinteä suhde Diltheyn ajatteluun: uuskantilaisuuteen ja saksalaiseen historialliseen koulukuntaan. Taustoitin molempien liikkeiden keskeiset periaatteet ja esittelen niiden suhdetta Diltheyn *Einleitungissa* hahmottelemaan ihmistieteiden paradigmaan. Toisen käsittelyluvun pääteemana on tarkastella Diltheyn ihmistieteiden teorian tärkeimpiä osa-alueita niiden merkityksen kautta. Kysyn miten Dilthey oikeutti ihmistieteellisen tiedon olemassaolon ja perusteli sen tarvetta, miksi erityinen yksilön ontologia oli Diltheylle tärkeä sekä millainen suhde ihmistieteiden teoriolla oli empiirisyyteen ja aikakauden luonnontieteisiin. Vastaavasti ensimmäisessä alaluvussa tutkin ihmistieteiden epistemologista oikeutusta suhteessa positivistiseen filosofiaan, toisessa Diltheyn sosiohistoriallisen todellisuuden rakenteita ja etenkin yksilön arvoa ihmistieteiden ontologisena piirteenä ja kolmannessa ulkoisen luonnon sekä sen faktojen roolia Diltheyn ihmistieteiden teoriassa.

Analyysiini asettuu samalle tasolle esimerkiksi Frederick C. Beiserin, Herbert Schnädelbachin ja Charles Bambachin tulkintojen kanssa, joissa Diltheyn ihmistieteiden teoria nähdään osana tieteellisen ajattelun perustavanlaatuisista murrosta 1800-luvun lopulla. Näen kuitenkin Diltheyn ihmistieteiden filosofian edustaneen pelkän

intellektuaalisen vastareaktion lisäksi myös tietoisesti käytettyä mahdollisuutta nostaa ihmistieteet tieteellisen tiedon tuottajiksi ja ihmiskunnan kollektiivisen tulevaisuuden suuntaa muokkaaviksi aloiksi. Toisin sanoen mielestäni Diltheyn ihmistieteiden teoria ei ollut pelkästään puhdas filosofinen ajatusrakennelma vaan ihmistieteillä oli myös hyvin käytännöllinen kyky vaikuttaa ihmisen konkreettisen elämän kehitykseen sekä historian rakentumiseen. Beiser ja muut tutkijat eivät mielestäni aina korosta tarpeeksi tätä Diltheyn ajattelun käytännöllistä puolta.

Tutkimukseni metodina toimii aatehistoriallinen lähestymistapa, jossa olennaista on tarkastella ideoiden, aatteiden ja ideologioiden ilmentymistä osana historiallista kontekstia sekä osana yksilö- tai ilmiölähtöisesti käsitettyjä merkityksiä ja kokemuksia. Täten aatehistoriallinen tutkimus ei voi perustua pelkästään subjektivistiseen analyysiin, mutta sen tulee, Markku Hyrkkästä mukaillen, ottaa huomioon historiallisten toimijoiden käsitykset. Aatehistoriallinen tutkimus onkin historiallisen ”käsittämisen käsittämistä”, jossa käsittämisen ymmärtämiseen liitetyt merkitykset oikeuttavat aatehistorian tutkimukselliset lähtökohdat.<sup>43</sup> Aatehistoriallinen lähestymistapa ei ole ongelmaton, sillä historiallisen käsittämisen käsittäminen tuo mukanaan historiallisen kontekstin määrittelyn ongelman lisäksi myös paikallisesti syntyvän tiedon universaaliin pätevyYTEEN, historioitsijan narratiiviseen valtaan sekä tiedon syntymisen ja leviämisen materiaalisiin tai sosiaalisiin ehtoihin liittyviä kysymyksiä.<sup>44</sup> Aatehistorian tutkimus liittyy usein filosofian historian kanssa, joten filosofisten käsitteiden kriittinen analyysi on työni toinen tärkeä metodologinen lähtökohta.

#### 1.4. Alkuperäislähteet

Tutkimukseni pohjana käytän vuonna 1989 julkaistua englanninkielistä käännöstä Wilhelm Diltheyn alkuperäisestä tutkielmasta *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883, *Einleitung* tästä eteenpäin). Teoksen ovat toimittaneet ja osin kääntäneet Rudolf A. Makkreel sekä Frithoj Rodi. *Wilhelm Dilthey – Selected Works / Volume I: Introduction to the Human Sciences*<sup>45</sup> (SW.I) sisältää alkuperäisestä teoksesta kokonaisuudessaan kirjan 1 ja suurimman osan kirjasta 2. Diltheyn vuoden 1883 laitos koostui ainoastaan osasta 1 (kirjat 1 ja 2). Hänen tarkoituksenaan oli laajentaa tätä

---

<sup>43</sup> Ks. Markku Hyrkkäsen *Aatehistorian mieli*. Vastapaino, Tampere 2002.

<sup>44</sup> LaCapra 1983, 1–22; Kuukkanen 2012, 477–496.

<sup>45</sup> Dilthey 1989.

projektia toisella ja mahdollisesti kolmannella osalla. Tätä suunniteltua jatkoa hän ei koskaan saanut valmiiksi. SW.I kuitenkin sisältää Diltheyn kirjoittamia luonnoksia toisen osan sisällöstä, joihin sisältyvät kirjat 4, 5 ja 6. Lopuksi ns. ”Berliinin suunnitelma” kattaa Diltheyn 1890-luvun alkupuolella kirjoittamia muutoksia alkuperäisen *Einleitungin* ohjelmaan.

Seuraavaksi käyn tarkemmin läpi SW.I:n osat 1 ja 2 keskittyen kirjoihin 1, 2, 4 ja 6, joiden sisällöt ovat tutkimukseni kannalta merkittävimmät. Ensimmäisen osan kirjat jakaantuvat kahteen osa-alueeseen: kirja 1 (*Tutkimus yksittäisten ihmistieteiden systeemistä, jossa perustuksellisen tieteen välttämättömyys osoitetaan*) käsittelee yksittäisiä ihmistieteitä ja hahmottaa niiden tutkimuskohteen osana sosiohistoriallista todellisuutta sekä laajempaa tieteiden systeemiä. Tässä Dilthey tarkastelee ihmistieteiden suhdetta kokemukseen ja yksilöön mutta myös tietoon ja luonnontieteisiin. Keskeisenä teesinä Diltheyllä on osoittaa tietyt välttämättömyydet ihmistieteiden epistemologisessa ja metodologisessa taustassa, ts. tarve historiallisuuteen ja käsitykseen nähdä yksilö psykofyysisenä kokonaisuutena. Kirja 2 (*Metafysiikka ihmistieteiden perustuksena: sen nousu ja tuho*) on puolestaan katsaus ihmistieteiden ja luonnontieteiden historialliseen kehitykseen. Oleellista tässä osiossa on metafysiikan historiallinen suhde tieteisiin. Dilthey halusi osoittaa, että metafysiikka<sup>46</sup> tieteen universaalina pohjana oli jo hänen aikanaan vanhentunut ajattelumalli, josta oli historiallisten prosessien myötä tullut käyttökelvoton luonnontieteiden lisäksi myös ihmistieteissä.

Toisen osan kirjat 4 ja 6 perustuvat Diltheyn keskeneräisiin luonnoksiin, eikä niitä ikinä julkaistu valmiissa muodossa. Kirja 4 (*Tiedon perustukset*) selventää Diltheyn filosofisen ajattelun keskeisimpiä epistemologisia periaatteita tietoisuudesta ja kokemuksen sisällöistä. Se on SW.I:n raskaslukuisin ja pitää sisällään Diltheyn psyykettä sekä elämän kaikkinaisuutta koskeneet monimutkaiset pohdinnat. Nähdäkseni neljännen kirjan käsitteistö on myös yhtenä pääsyynä siihen, miksi Dilthey joskus luokitellaan yksioikoisesti irrationalistiksi tai elämän filosofian edustajaksi. Kirja 6 (*Tieto ihmistodellisuudesta ja ihmistieteiden systeemi*) on neljänteen kirjaan verrattuna selkeämpi tarkastelu ihmistieteiden ja luonnontieteiden metodologisesta erottelusta.

---

<sup>46</sup> Metafysiikalla Dilthey tarkoittaa yleisesti sellaista Arkhimedeiden pistettä, josta käsin kaiken todellisuuden ja olemisen primäärisyyt voitaisiin löytää. Kokemus itsessään alistettiin siis sitä määrääville riittäville syille. Dilthey 1989, 179. Ks. myös Makkreel & Rodi 1989, 20.

Kuudes kirja tarkoittaa systemaattisesti yksittäisten ihmistieteiden tehtäviä, tutkimuskohteita sekä suhteita osana elämän kokemuksellista aluetta ja ymmärtämisen prosessia.

Täydennän analyysiäni myös muilla alkuperäislähteillä, joista tärkein on Diltheyn ja kreivi Paul Yorck von Wartenburgin (1835–1897) välinen monipuolisesti eri filosofia kysymyksiä käsitellyt kirjeenvaihto. Osa tätä kirjeenvaihtoa on käännettynä Martin Heideggerin teoksessa *Sein und Zeit*, josta vuonna 2000 julkaistua suomennosta *Oleminen ja aika*<sup>47</sup> käytän. Heidegger on käsitellyt Diltheyn historiallista ajattelua myös 1920-luvulla suositussa luentosarjassaan, joka on osittain kirjoitettu tekstiksi ja käännetty englanniksi otsikolla *Wilhelm Dilthey's Research and the Current Struggle for a Historical Worldview*<sup>48</sup>. Lopuksi ranskalaisen filosofin Henry Bergsonin teos *Henkinen tarmo*<sup>49</sup> sisältää tärkeitä katkelmia, jotka auttavat selventämään joitakin Diltheyn ihmistieteiden teorian keskeisimpiä ideoita.

### 1.5. Käsitteiden määrittely

Tutkielmassani on useita käsitteitä, joiden alustava määrittely on erityisen tärkeää. Keskeisin näistä on **Ihmistieteet**, joka on terminä monitulkintainen. Saksan kielessä sen etymologia voidaan johtaa 1800-luvun alkupuolelle: Monikkomuotoinen *Geisteswissenschaften*-termi esiintyi ensimmäisen kerran tieteellisessä kontekstissa romantiikan ajan luonnonfilosofi Lorenz Okenin (1779–1851) teksteissä vuonna 1817. Oken määritteli termin alle muun muassa matematiikan, hallintotieteet, verotuksen, sodankäynnin, maantieteen ja etnologian. Filosofia oli kuitenkin Okenin määritelmässä se tieteiden tiede, jonka ohjattavaksi varsinaiset universaalit ja tieteelliset alat kuten logiikka ja matematiikka kuuluivat, eikä *Geisteswissenschaften* täten ollut konseptuaalisesti monikkomuotoinen.<sup>50</sup> Kysymys termin monikkomuodosta voi vaikuttaa triviaalilta, mutta sillä oli perustavanlaatuisia vaikutuksia tapaan, jolla ihmistieteet ymmärrettiin – kieli heijastelee mutta myös luo käyttöympäristönsä todellisuutta, asenteita ja merkityksiä. *Geisteswissenschaften*in konseptuaalinen muotoilu oli tärkeä kysymys, koska kulttuuria ja ihmistä tutkivien tieteiden metodologisesta ja teoreettisesta pohjasta on mielekäästä puhua vain siinä tapauksessa,

---

<sup>47</sup> Heidegger 2000.

<sup>48</sup> Sheehan & Kisieli 2007.

<sup>49</sup> Bergson 1958.

<sup>50</sup> Makkreel 2012, 296.

että niille voidaan osoittaa tiettyä autonomiaa suhteessa muihin tieteisiin. Okenille tieteiden hierarkia ja filosofian ylivalta merkitsivät sitä, että *Geisteswissenschaften* ei voinut viitata ihmistieteiden tieteelliseen ja pluralistiseen alueeseen, koska tällaista erityisaluetta ei voitu eritellä filosofisista tieteistä. Sama ongelma näkyi myös hegeliläisten yksikkömuodossa *Geistwissenschaft* sekä Friedrich von Schlegelin termissä *Geisteswissenschaft*. Saksalaisen idealismin kontekstissa nämä termit eivät voineet tarjota ihmistieteille normatiivista autonomiaa, koska ne määrittelivät ihmistieteet pohjimmiltaan ykseydeksi osana absoluuttista tieteiden systeemiä.

Monikkomuotoinen määritelmä *Geisteswissenschaftenille* yleistyi saksan kielessä vuonna 1849, kun John Stuart Millin (1806–1873) teoksen *Logiikan järjestelmä* käännöstyö valmistui. Siinä *Geisteswissenschaften* kääntyi tarkoittamaan Millin käyttämää *moral sciences* -sanaa. Ennen Milliä, vuonna 1847, Ernst Calinich (1806–1849) oli kuvannut *Geisteswissenschaften*-määritelmällään joukkoa filosofisia tieteitä, joiden päähaarojen joukkoon kuului moraalitieteiden lisäksi myös psykologia, taiteiden tutkimus ja oikeustiede.<sup>51</sup>

Moderni määritelmä ihmistieteistä kattaa yleensä humanistiset tieteet, yhteiskuntatieteet sekä kasvatustieteen, mutta Diltheyn käyttämänä se sisälsi kaikki ne tieteet, jotka tutkivat tavalla tai toisella ihmistä ja ihmisen toimintaa. Täten ihmistieteiden alaan kuului myös esimerkiksi psykologia ja oikeustiede, jotka nykyisin useimmiten luetaan ihmistieteiden alueen ulkopuolelle. *Einleitungissa* Dilthey kirjoittaa, että kaikki tieteenalat, joilla on sosiohistoriallinen todellisuus tutkimuskohteenaan, sisältyvät termin ”ihmistieteet” (*Geisteswissenschaften*) alle.<sup>52</sup>

*Geisteswissenschaften* ei kuitenkaan käänny automaattisesti ihmistieteiksi. SW. I on siinä mielessä harvinainen käännöstyö, että *Geisteswissenschaften* on esitetty muodossa ”ihmistieteet” (engl. ”human sciences”) ”ihmistutkimuksen” (engl. ”human studies”) sijaan. Tämä johtuu sekä tekijöiden valitsemasta modernin tieteen näkökulmasta, jossa havainnoijasta lähtöisin olevaa tulkinnallisuutta painotetaan kaikilla tieteenaloilla, että Diltheyn ihmistieteitä koskeneista ohjelmallisista muutoksista, jotka laajenivat

---

<sup>51</sup> Makkreel & Rodi 1989, 10; Makkreel 2012, 295–296.

<sup>52</sup> Dilthey 1989, 56.

huomattavasti moraalitieteiden<sup>53</sup> alan ulkopuolelle.<sup>54</sup> Dilthey itse käytti termiä *Humanwissenschaften* tiettävästi vain kerran ja tyytyi useimmiten kutsumaan ihmisten toimintaa tutkivia aloja termillä ”ihmisyyden tieteet” (engl. ”sciences of man”).<sup>55</sup> Käännösvaikeuksista huolimatta termi ”ihmistieteet” säilyttää Diltheyn alkuperäisen *Geisteswissenschaften*-käsitteen olennaisimmat merkitykset: tulkinnallisuuden sekä ihmisen toiminnan ilmausten ymmärtämiseen yhteiskunnassa tähtäävän tutkimusotteen. Matti Juntunen ja Lauri Mehtonen toteavatkin, että vaikka Suomessa ihmistiede-termi ei ole vakiintunut osaksi akateemista sanastoamme, ihmistieteille on löydettävissä yhteinen teoreettinen pohja filosofiasta ja tieteenhistoriasta.<sup>56</sup> ”Ihmistieteiden” filosofisesta perustasta on siis mielekästä puhua myös suomalaisessa kielipelissä, ja pohdinta ihmistiede-termin sisällöstä tuo esiin erilaisia filosofia asenteita esimerkiksi tieto-opillisissa tai ontologisissa kysymyksissä.

Vaikka Dilthey itse ei ollut täysin tyytyväinen termiin *Geisteswissenschaften*, se oli hänen mukaansa paras vaihtoehto ajan muihin mahdollisiin termeihin nähden.<sup>57</sup> *Geisteswissenschaften*-termin etuna onkin se, että termi tuntuu säilyttävän olennaisen osan ihmisyyden toiminnan tutkimuksesta. Se kuvaa sitä faktojen aluetta, jonka pohjalta ihmistodellisuutta tutkivien tieteiden sisäinen yhtenäisyys ja autonomia suhteessa luonnontieteisiin rakentuu. Vaihtoehtoiset termit *Gesellwissenschaften* (yhteiskuntatieteet), *Soziologie* (sosiologia), *moralische wissenschaften* (moraalitieteet) ja *Kulturwissenschaften* (kulttuuritieteet) olivat Diltheyn mukaan määritelmällisesti liian kapeita ja keinotekoisesti rajattuja tutkimaan inhimillistä todellisuutta kokonaisuutena.<sup>58</sup>

Ihmistiede-termin käyttö on nähdäkseni paras vaihtoehto myös tämän tutkimuksen osalta, sillä se on tiedollisilta intresseiltään tarpeeksi laaja ja yhtenäinen sekä tavoittaa Diltheylle olennaisen ihmiselämän totaliteetin. Englannin kielen vastineesta johdettuna se poistaakin ontologis-epistemologisen ongelman puhtaiden hengen faktojen ja ihmisen muun olemassaolon väliltä, johon kuuluvat myös tunteet, tahto ja fysikaaliset toiminnot. Ihmistiede-termin tarkkaa määrittelyä tärkeämpää on tarkastella sen

<sup>53</sup> Vanhahtavalla ”moraalitiede”-termillä viitataan tässä yhteydessä moraalin tutkimusta mielen tieteenä, jossa moraalisia periaatteita, motivaatiota ja ihmistoimintaa lähestyttiin ensisijaisesti tarjoamalla ihmisen käyttäytymiselle psykologisia selitysmalleja. Ks. Makkreel 2012, 296–297.

<sup>54</sup> Ks. Dilthey 1989, 56 (alaviite 4).

<sup>55</sup> Makkreel & Rodi 1989, 10.

<sup>56</sup> Juntunen & Mehtonen 1982, 18–19.

<sup>57</sup> Dilthey 1989, 57–58.

<sup>58</sup> Dilthey 1989, 57–58.

merkityssisältöjen yhtenäisyyttä ja asemaa tiedon alueen sisällä – nämä olivat myös Diltheyn fundamentaaliset lähtökohdat.

**Valistusfilosofia.** Valistusfilosofiasta tai valistusajan periaatteista puhuessani viittaan ensisijaisesti 1700-luvun eurooppalaista intellektuaaliajattelua hallinneisiin tapoihin käsittää tieteet, todellisuus, arvot ja ihmiskunta. Historiallisesta ajanjaksosta puhuttaessa valistusajan voidaan nähdä päättyneen 1700-luvun lopulla ylitiö rationaalista järkeä ja kehitysuskoa vastustaneen romantiikan voimistuttua. Filosofisena ajattelun systeeminä valistusaika ei kuitenkaan koskaan täysin hävinnyt: 1800-luvulla lähes jokainen mannermainen ja brittiläinen filosofi joutui painimaan valistusfilosofian sisältöjen kanssa. Esimerkiksi Kant oli 1700-luvun lopulla jättänyt lähtemättömän jäljen filosofian itseymmärrykseen mutta myös tapaamme ymmärtää maailmaa ja tietoa. Valistuksen ajan filosofia ei tietenkään ollut yhtenäinen perinne vaan hyvin heterogeeninen kokoelma oppeja, jotka saivat eri muotoja sydänmaillaan Saksassa, Ranskassa, Italiassa ja Iso-Britanniassa.

Valistusfilosofian yleisiä sisältöjä määritteli pitkälti ranskalainen filosofi René Descartes (1596–1650), jota voidaan pitää subjektivismin ja rationaalis-metafyysisen tiedekäsityksen alullepanijana, sekä myöhemmin Immanuel Kant, joka korvasi tyypillisen valistusfilosofian empirismin ja skeptismin kokemuspohjaisella rationalismilla mutta painotti kaikesta huolimatta järjen transsendentaalista olemusta sekä intellektuaalista autonomiaa tieteellisen tiedon ja moraalisten arvojen pohjana.<sup>59</sup> Kun puhun tutkimuksessani kartesiolais-kantilaisesta perinteestä, viittaan tiettyihin Descartesin ja Kantin filosofioissa esiintyneisiin yhtymäkohtiin, jotka muodostivat valistusfilosofian kovan ytimen ja dominoivat varhais-modernin ajan tieteellistä ajattelua. Kartesiolais-kantilaisen perinteen keskeiset piirteet liittyivät solipsistisen ja rationaalisen yksilön olemassaoloon irrotettuna historiasta ja kulttuurista, uskonnollisten, moraalisten ja poliittisten arvojen transsendenttiin oikeuttamiseen, itsensä perustelevien propositioiden tieteen systeemiin sekä filosofiaan tieteenä, jonka epistemologiset lähtökohdat tarjosivat objektiiviset ja pysyvät rakenteet tiedolle.<sup>60</sup>

Valistusfilosofia ja kartesiolais-kantilainen perinne oli pohjimmiltaan rakennettu tarpeelle irrottaa tieto ja olemassaolon tapa täydellisestä relativismista metafyysisten

---

<sup>59</sup> Stromberg 1990, 31; Bristow 2017, luku 1, sähköinen lähde; Beiser 2011, 15.

<sup>60</sup> Bambach 1995; 12–13, 30–32.



alkuoletusten avulla. Charles R. Bambach esittääkin, että niin sanottu ”kartesiolainen ahdistus” varman tiedon ja elävän epätieteellisen kokemuksellisuuden välillä synnytti sekä moderniin filosofiaan pesiytyneen huolen objektiivisen ja subjektiivisen dikotomiasta että tiedon ehtojen kapenemisesta johtuneen tieteellis-filosofisen arvon kriisiin 1800-luvun lopulla.<sup>61</sup>

**Positivismi.** Positivismi esiintyi 1800-luvulla kahdessa muodossa: sekä todellisuuden yleistä luonnetta koskeneena filosofisena asemana että tieteen teoriana. Yleisenä filosofiana positivismi voidaan määritellä todellisuuden kokemiseen perustuvana tutkimuksena, joka kieltää havaitun maailman ylittävän todellisuuden olemassa olon ja kaiken metafyyssisen spekulatiion. Se lähestyy faktoja vain havaintoihin ja empiirisyyteen perustuvien hypoteesien kautta mutta ei esitä väitteitä todellisuuden varsinaisesta luonteesta. Positivismin perusteet liitetään yleensä ranskalaiseen sosiologian isään Auguste Comteen (1789–1857), joka loi kaikki tieteet kattavan loogisen järjestelmän. Tässä tiukan hierarkkisessa järjestyksessä sellaiset ”epätieteelliset” tieteenalat, joiden tutkimukselliset lähtökohdat käsittivät ihmisen ja ilmiöiden sisäisen alueen, alistettiin positiivisille tieteille ja niiden ulkoiseen havainnointiin nojaaville metodeille. Comten järjestelmässä sosiologia istui arvokkaimman tieteen jalustalla. Positivisteille tieteellinen tarkoitti empiirisyyttä: todellisuuden ajateltiin noudattavan yleisiä lainalaisuuksia ja kaikki sen sisällä voitiin selittää kausaalilakien avulla.<sup>62</sup> Filosofisen positivismin ontologisesta asenteesta seurasi, että todellisuuden faktat hyväksyttiin sellaisenaan ilman pohdintaa niiden perinnäisestä olemuksesta tai sisällöistä. Tämä reduktionistinen lähtökohta oli ongelmallinen ihmistä ja kulttuuria tutkiville tieteille, koska ihmistodellisuutta ja yksilön toimintaa ei voitu ymmärtää vain yksinkertaisten kausaliteetin avulla.

Filosofisen positivismin vaikutus tieteen teoriana oli kahtalainen. Toisaalta todellisuuden ilmiöiden (kuten ihmisen ja historian) reduktiosta seurasi laajalle levinnyt käsitys ihmisen mekaanisesta toiminnasta, jossa mentaalisilla tekijöillä ei ollut sijaa. Toisaalta positivismi vakiinnutti myös käsityksen ihmisestä riippumattomasta ulkomaailmasta, joka ei ollut vain mielen ja psyykkisten tilojen synnyttämää aluetta.<sup>63</sup> Positivistisella tieteenteorialla oli negatiivisia vaikutuksia monen tieteenalan

---

<sup>61</sup> Bambach 1995, 33.

<sup>62</sup> Stromberg 1990, 111; Bulhof 1980; 17.

<sup>63</sup> Bulhof 1980; 17.

paradigmaan koska, mikäli se hyväksyttäisiin, debatti tiedon metodologisesta saavutettavuudesta kääntyisi lopullisesti luonnontieteiden hyväksi. Positivismi kuitenkin karkotti tehokkaasti tieteistä metafyyssisen spekulaaation ja palveli täten sellaisia filosofi ja tieteentekijöitä, jotka vaativat tiedon tuottamisen sääntöihin tietynasteista empiirisyyttä.

Positivismi oli hyvin laajalle levinnyt ihanne 1800-luvun Euroopassa, ja monet tieteenalat seurasivat sen luonnontieteitä ihannoivia periaatteita. Syitä tähän ei ole vaikea ymmärtää: Luonnontieteet olivat ajan hallitseva tapa käsittää ja mitata todellisuutta, jossa teknologian kehitys kaikilla elämän aloilla oli ennen näkemättömän nopeaa ja ihmisen sekä hänen elinympäristönsä salaisuudet voitiin valjastaa järjen deduktiolle. Positivismi näytti tarjoavan monille myös vastauksen vuosisadan filosofian kriisiin, sillä se samaisti luotettavan tiedon tieteen ideaan oikeasta metodista. Filosofiset kysymykset olivat yksinkertaisesti tarpeettomia, mikäli niitä ei voitu ratkaista empiirisesti.

## 2. Wilhelm Diltheyn elämä ja teot

Wilhelm Christian Ludwig Dilthey syntyi Biebrichin kylässä vuonna 1833. Diltheyn isä oli pappi ja toimi kappalaisena Nassaun herttualle. Nuorta Diltheytä kiinnosti suvussa perinteenä kulkenutta papin uraa enemmän akateeminen maailma ja vuonna 1852 hän aloitti yliopisto-opintonsa Heidelbergin yliopiston teologisessa tiedekunnassa. Diltheyn perheessä harrastettiin monipuolisesti kulttuuria, mikä näkyi hänen myöhemmässä kiinnostuksessaan estetiikkaa ja taiteenfilosofiaa kohtaan. Heidelbergin yliopistossa Dilthey opiskeli filosofi Kuno Fischerin (1824–1902) oppilaana, joka opetti Diltheylle filosofian historian tarkan tutkimisen merkityksen sekä tutustutti hänet Friedrich Schleiermacherin (1768–1834) ajatteluun. Fischerin merkitys nuoren Diltheyn filosofisen ajattelun kehittymiselle oli suuri, sillä kuten Erna Oesch toteaa, Diltheyn tuotannossa on nähtävissä jälkiä Fischerin elämän käsitteen määrittelystä.<sup>64</sup>

Dilthey ei jatkanut teologian opintojensa parissa pitkään, sillä vuonna 1853 hän haki<sup>65</sup> siirtoa Berliinin yliopistoon. Berliinissä taiteet ja kulttuuri veivät voiton Diltheyn teologisesta maailmankuvasta. Kun Dilthey syventyi opiskelemaan historiaa ja filosofia, uskonnon merkitys irtautui hänen henkilökohtaisesta tarveidentiteetistään. Teologian dogmaattisista väitteistä tuli Diltheylle vain tiettyjen aikojen tarpeita palvelevia ja historiallisesti rakentuneita kokemuksia. Vaikka teologia ei pystynyt enää tyydyttämään Diltheyn kasvanutta tiedon tarvetta, kiinnostus uskonnon ilmiöllistä puolta kohtaan ei ikinä hävinnyt Diltheyn ajattelusta.<sup>66</sup> Berliinissä Diltheyyn tekivät suurimman vaikutuksen Friedrich von Trendelenburgin (1802–1872) organistinen filosofia sekä Leopold von Ranken (1797–1886) opettama universaalihistorian teoria. Historiallisen koulukunnan ja Diltheyn välinen vuorovaikutus saikin alkunsa juuri Berliinin yliopiston luentosaleista, joissa Ranken lisäksi opettivat historismin suuret nimet Jakob Grimmistä (1785–1863) Theodor Mommseniin (1817–1903). Berliinissä vietetyt opintovuodet määrittivät osaltaan Diltheyn ihmistieteiden teorian historiallisia sisältöjä, mutta merkittävämminkin ne loivat myös pohjan historialliseen tietoon ja ymmärrykseen kohdistuneelle kritiikille sekä hegeliläisen metafysiikan hylkäämiselle.

---

<sup>64</sup> Oesch 2014, luku ”Elämä”, sähköinen lähde.

<sup>65</sup> Tähän vaikutti suuresti Kuno Fischerin erottaminen tehtävästään konservatiivisten kirkollisvoimien toimesta.

<sup>66</sup> Makkreel 2016, luku 1.2., sähköinen lähde.

Tohtoriksi Dilthey väitteli Berliinin yliopistossa vuonna 1864 aiheenaan Schleiermacherin etiikan teorian kritiikki. Tuolloin 31-vuotiaan Diltheyn lukeneisuus oli hämmästyttävän monipuolinen ja enteili hyvässä sekä pahassa hänen oman ajattelunsa laaja-alaisuutta sekä monitasoisuutta, mutta myös pirstaleisuutta. Tohtorivuosinaan kirjailijoihin, filosofiin, säveltäjiin, filosofian historiaan ja kieliin perehtyneen Diltheyn kiinnostus<sup>67</sup> Schleiermacheria ja hänen hermeneutiikan teoriaansa kohtaan syveni entisestään. Vuonna 1867 Dilthey sai filosofian professuurin sveitsiläisestä Baselin yliopistosta. Siellä Dilthey käytti paljon aikaa filosofian ja psykologian opetuksen lisäksi kirjoittamiseen. Hän jatkoi Schleiermacherin elämäkerran työstämistä, joka oli kasvanut pelkästä henkilökuvasta jättiläismäiseksi projektiksi kartoittaa Schleiermacherin intellektuaalista taustaa, paikkaa kirjallisuushistoriassa ja filosofian kehityksessä sekä hänen toimintaansa kirkon ja valtion kontekstissa. Kuten *Einleitung*, myös Schleiermacherin elämäkerta jäi Diltheyltä lopulta kesken, vaikka sen ensimmäinen osa *Leben Schleiermachers* julkaistiin vuonna 1870. Baselin-professuurinsa aikana Dilthey julkaisi tekstejä myös muun muassa Kantista sekä Goethesta ja vahvisti asemaansa yhtenä aikansa merkittävimmistä saksalaisista kulttuuri- ja kirjallisuushistorioitsijoista. Kulttuurihistorian isän Jacob Burckhardtin (1818–1897) suosituksesta Dilthey nimitettiin Kielin yliopiston filosofian professoriksi vuonna 1869. Dilthey oli kuulunut Baselissa Burckhardtin sisäpiiriin mutta suhtautui penseästi hänen pessimistiseen ajatteluunsa. Kielissä Dilthey aloitti kirjoittamaan ensimmäistä osaa *Einleitung in die Geisteswissenschaftenista*.<sup>68</sup>

Dilthey oli kaivannut takaisin Berliinin akateemiseen ympäristöön jo Kielin professuurinsa ajoista lähtien. Kun Berliinin yliopiston filosofian professori Hermann Lotze (1817–1881) kuoli vuonna 1881, kunnianhimoiselle Diltheylle tuli mahdollisuus saada yksi tuoreen Saksan valtakunnan arvostetuimmista viroista itselleen. Dilthey epäili kuitenkin mahdollisuuksiaan, sillä ajan akateemisena ja hallinnollisena keskuksena Berliinin yliopistosta professuurin saaminen oli erittäin vaativaa, eikä Dilthey ollut saanut valmiiksi vielä yhtäkään laajaa ja systemaattista filosofian tutkimusta. Kahden muun hakijan vedettyä pois hakemuksena Dilthey päätti

---

<sup>67</sup> Dilthey oli kirjoittanut Schleiermacherin hermeneutiikkaa käsitelleen esseen jo vuonna 1860. Tätä palkittua kirjoitelmaa ylisti myös Schleiermacherin perhe, joka antoi Diltheylle tehtäväksi kirjoittaa edesmenneen filosofin elämäkerran. Ks. Makkreel 1977, 47.

<sup>68</sup> Oesch 2014, luku ”Elämä”, sähköinen lähde; Makkreel 1977, 49.

viimeistellä nopeasti ensimmäisen osan *Einleitung*<sup>69</sup>-teoksestaan ja hakea filosofian oppituolia. Tutkielma vakuutti valitsijat, ja Dilthey aloitti Berliinin yliopiston filosofian professorina Hegelin ja Trendelenburgin jalanjalkia seuraten vuonna 1882. Professuuria Dilthey piti hallussaan aina kuolemaansa saakka.

Berliinin professuurinsa aikana Dilthey säilytti loputtoman mielenkiintonsa ajan intellektuaalivirtausten tarkasteluun sekä uusien ajatusten ja toimintatapojen hyödyntämiseen. Ajan henkitieteiden ja historiallisten tieteiden laaja-alainen tarkastelu asetti Diltheyn tulkintaa ja ymmärrystä tieteissä korostaneeseen hermeneutiikan perinteeseen, jossa hänen historianfilosofinen näkökulmansa vaihteli ontologis-eksistentiaalisista kysymyksistä ja analyysistä myöhempiin metodologian painotuksiin. Diltheyn laajaa filosofista perintöä ryhdyttiin kokoamaan jo vuonna 1914 *Gesammelte Schriften* -teossarjaksi. Diltheyn keskeneräistenkin kirjoitelmien vaikuttavuudesta kertoo se, että ne joutuivat julkaisukieltoon liberaalien sisältöjensä takia kansallissosialismin noustua Saksassa 1930-luvulla.<sup>70</sup>

Dilthey oli Berliinin-vuosinaan päässyt seuraamaan aitiopaikalta saksalaisen yhteiskunnan ja talouden murrosta, jonka seuraukset olivat nähtävissä myös Diltheyn sosiokulttuurisessa ajattelussa. Bismarckin Saksa oli vuonna 1882 reaali politiikan ja talouselämän teollistumisen kyllästämä yhteiskunta, jossa kulminoitui vuosisadan puolivälistä alkanut kehitys kohti eurooppalaista suurvaltaa. Merkittävimmin, vanha saksalainen keskiluokka, johon myös Dilthey kuului, joutui väistymään uuden porvariston tieltä. Samalla vanhan keskiluokan yhteiskunnallinen idealismi korvautui uudenlaisen kapitalismin kilpailumarkkinoilla ja talouden materialistisilla hyveillä. Poliittinen kenttä muutti muotoaan, kun aiemmin opettajista, professoreista ja valtion virkamiehistä koostunut intellektuaali valtaeliitti sai rinnalleen porvariston koulutetun jälkikasvun. Yhteiskunnallinen diskurssi kääntyi kulttuurisesta luomisesta, lain vallasta ja ideaalisesta moraalikäsityksestä konfliktien ja kilpailun raakaan maailmaan. Dilthey valittikin useiden aikalaistensa tavoin saksalaista yhteiskuntaelämää, josta oli hävinnyt usko idealismiin, yksilöllisyyteen ja yhteisöön. Filosofian historioitsijana Dilthey asetti kulttuurin ja ihmismielen tutkimisen talouden ja politiikan edelle, sillä kapitalismin

---

<sup>69</sup> Dilthey kutsui ihmistieteiden teoriaa ja historiallista tietoisuutta tarkastelevaa tutkimustaan alkujaan nimellä ”Kritik der Historischen Vernunft”. Nimi muuttui vähemmän kunnianhimoiseksi ilmeisesti kreivi Paul Yorck von Wartenburgin kanssa käydyn kirjeenvaihdon jälkeen. Ks. Oesch 2014, luku ”Elämä”, sähköinen lähde.

<sup>70</sup> Oesch 2014, luku ”Elämä”, sähköinen lähde.

mekanistinen koura näytti uhkaavan ajan moraalista hengellisyyttä ja herkkyyttä elämälle.<sup>71</sup>

Poliittiselta katsannoltaan Dilthey edusti liberaalia oikeistoa, kuten ajan akateemiselle eliitille ja virkamieskunnalle oli tapana. Tämä pääosin kulttuurinen ja jokseenkin epäpoliittinen liberalismi oli kuitenkin suuntautunut enemmän valtiota, lakia ja sivistystä kuin demokraattisia päämääriä ja kansalaisoikeuksia kohtaan. Etenkin vuoden 1848 ja 1849 tapahtumat Euroopassa saivat saksalaisen oikeistoliberalistin epäilemään edistyksellisen demokratian ansioita ja kannattamaan taantumuksellista *status quota*. Diltheyn poliittisessa ajattelussa tähdentyi klassinen käsitys Saksan yhteiskunnan ja kulttuurielämän erityisestä luonteesta, jota vasemmiston abstraktit ideat valtiosta eivät ottaneet huomioon. Dilthey oli patriootti, joka kannatti preussilaista monarkiaa, mutta hän ei antautunut kapeakatseiselle nationalismille tai rasismille. Saksalaisen kulttuurin erityispiirteiden korostamisen lisäksi Diltheyn ajattelu oli kosmopoliittia ja maailmallista. Dilthey kuitenkin suhtautui varauksella hallitsemattomiin massoihin ja nousevaan työväenliikkeeseen. Ajan filosofis-tieteellinen keskustelu sai poliittista väriä liberaalioikeiston idealismin ja marxilais-sosialistien välisessä taistelussa. Sosialismi piti tieteellistä positivismia parhaana tapana vastustaa liberaalien valtarakenteita ja massoihin kohdistunutta ideologista painetta. Liberaalien idealismi puolestaan painotti mielen ja järjen luovaa voimaa sosialismin torjumisessa. Diltheyn anti-positivistisessa asenteessa ja laajemmassa filosofisessa ajattelussa onkin nähtävissä heijastumia häviävän keskiluokan keskuudessa esiintyneestä ahdistuksesta mutta myös toivosta.<sup>72</sup>

Diltheyn filosofisella projektilla oli pohjimmiltaan käytännöllinen tavoite lisätä ihmisen ymmärrystä itsestään, ajallisuudesta ja maailmasta. Dilthey uskoi Marxin tapaan, että filosofian tehtävä oli pelkän maailman selittämisen sijaan myös muuttaa sitä. Tämä oli vielä 1800-luvun lopun filosofisessa kontekstissa harvinaista, sillä filosofiaa harjoitettiin ensisijaisesti teoreettisen ja loogisen kysymyksenasettelun pohjalta. Diltheyn poliittis-yhteiskunnallinen asema on tärkeä tiedostaa, mutta yhtä merkittävää on ymmärtää Diltheyn filosofian laaja-alaisuus, joka perusteiltaan ylitti monia poliittis-tieteellisiä jakolinjoja. Dilthey halusi sekä pelastaa historiallisen tiedon dogmaattisuuden tuholta että varmistaa ihmismielen kosmopoliitin merkityksen käytännöllisen elämän tasolla.

---

<sup>71</sup> Bulhof 1980, 11–12.

<sup>72</sup> Bulhof 1980, 13–16.

### 3. Ihmistieteiden teorian dialogi

Tieteellisen toiminnan määrittely puhtaasti empiiriseltä pohjalta oli erityisen voimakasta 1800-luvun Saksassa. Tämä näkyi esimerkiksi siinä, että hegeliläisyyden ja idealismin kulta-aikana tieteisiin viitannut termi ”Wissenschaft” oli ollut synonyymi filosofialle, 1850-luvulta eteenpäin sen spekulatiivisesta luonnonfilosofiasta riisuttu merkitys käsitti ainoastaan luonnontieteet englanninkielisen ”science”-termin tapaan.<sup>73</sup> Tieteellistämisen ja mitattavien suureiden aikakaudella tieteen tekemisen empiiristä varmuutta ylistettiin, mutta samalla tiedon ehtojen kaventuminen synnytti haasteita<sup>74</sup> filosofian sisällä. Koska luonnontieteellinen paradigma ei tehnyt varsinaista eroa kulttuuria ja ihmistä sekä toisaalta luonto tutkivien tieteiden välillä, kysymykset tieteen suhteesta kulttuuriseen maailmaan, arvoihin ja tiedon tuottamisen tapoihin nousivat merkittäviksi ongelmiksi useiden saksalaisten filosofien ajattelussa. Ihmistä ja kulttuuria tutkineiden tieteiden asema täytyi varmistaa, mutta miten sen tuli tapahtua? Ihmistieteiden sosiaalisten ja tiedollisten merkitysten historiallis-filosofinen tarkastelu oli teoreettisten päämäärien lisäksi konkreettinen yritys eheyttää aikakauden tieteellistä ajattelua.<sup>75</sup>

Wilhelm Dilthey ei ollut yksin pohtimassa tieteellisen ajattelun muutoksesta syntyneitä uhkia ja mahdollisuuksia. 1880-luvun sosiopoliittisten mullistusten Saksassa kulttuuri- ja ihmistieteellinen näkökulma eli voimakkaana sekä uuskantilaisuuden että saksalaisen historiallisen koulukunnan sisällä. Uuskantilaisuus oli Keski-Euroopan hallitseva filosofinen liike 1880-luvulta aina 1900-luvun ensimmäisille vuosikymmenille. Se pyrki palauttamaan mutta myös päivittämään kantilaisen paradigman osaksi filosofian laajempaa kysymyksenasettelua ja tieteiden teoriaa koskenutta keskustelua. Dilthey ja uuskantilaiset jakoivat keskenään monia teoreettisia lähtökohtia, mutta erosivat toisistaan useissa tieteiden filosofiaa koskeneissa kysymyksissä. Saksalainen historiallinen koulukunta oli noussut 1800-luvun mittaan merkittäväksi akateemiseksi voimaksi ja nostanut historiantutkimuksen vakavasti otettavien tieteiden joukkoon. ”Historiallisuuden vuosisadalla” historiallisen koulukunnan edustajat olivat pitkälti vastuussa menneisyyden teoreettisesta ja metodologisesta valjastamisesta osaksi historiallisen tietoisuuden kehittymistä. Dilthey itse oli saanut koulutuksensa liikkeen

---

<sup>73</sup> Makkreel & Luft 2010, 555.

<sup>74</sup> Ks. Johdannon luku 1.1.

<sup>75</sup> Bambach 1995, 24–27.

merkittävimpien edustajien opissa ja hänen ihmistieteiden teoriassaan korostuikin myös tutkimus historian tiedolliseen luonteeseen.

Tässä käsittelyluvussa määrittelen uuskantilaisuuden ja historiallisen koulukunnan keskeisimmät piirteet sekä tarkastelen ihmistieteiden perusteiden merkitystä analysoimalla Diltheyn suhdetta uuskantilaisuuden ja historiallisen koulukunnan institutionaaliseen toimintaan. Vastaan seuraaviin kysymyksiin: missä määrin Diltheytä voidaan kutsua uuskantilaiseksi tai historiallisen koulukunnan edustajaksi ja mikä merkitys näillä liikkeillä oli Diltheyn ihmistieteiden teorian sisällöissä?

### **3.1. Dilthey ja uuskantilaisuus**

Noin vuodesta 1860 vuoteen 1920 Keski-Euroopan filosofista ajattelua hallinnut uuskantilainen liike jakautui kahteen eri koulukuntaan: Badenin lounaissaksalaiseen koulukuntaan ja Marburgin koulukuntaan. Badenin koulukunnan johtohahmoja olivat Wilhelm Windelband (1848–1915) sekä hänen oppilaansa Heinrich Rickert (1863–1936). Marburgin koulukunnassa vaikuttivat puolestaan merkittävästi Hermann Cohen (1842–1918), Paul Natorp (1854–1924) sekä Ernst Cassirer (1874–1945).

Kuten Rudolf Makkreel ja Sebastian Luft toteavat, uuskantilaisen koulukunnan täydellinen määrittely on mahdotonta monista syistä. Ensinnäkin pelkkä suhde Kantin kriittiseen filosofiaan ei ole riittävä tekijä määrittelyssä, sillä jokainen uuskantilainen tavoitteli omaa versiotaan Kantin ajattelun ”todellisesta” luonteesta. Toiseksi uuskantilaisuutta on ongelmallista tarkastella pelkästään historialliselta pohjalta, sillä jo yksittäisen filosofin asettaminen koulukunnan sisälle aiheuttaa haasteita. Ajan filosofit määrittelivät itseään uuskantilaiseksi niin realismin kuin idealismin ja Kantin kriittisen filosofiankin pohjalta. Kolmanneksi uuskantilaisuudella oli vaikutusvaltainen<sup>76</sup> asema akateemisessa maailmassa, joten useat ulkofilosofiset tekijät, kuten sosiaaliset suhteet ja politiikka, määrittelivät osaltaan liikkeen rajoja.<sup>77</sup>

Makkreelin ja Luftin mukaan tuoreempi lähestymistapa uuskantilaisuuteen on tarkastella sitä osana 1800-luvun lopun yhteiskunnan ja yliopistojen kehitystä.

---

<sup>76</sup> Uuskantilaisuus toimi sellaisena perustana, jonka suhteen lähes jokaisen aikakauden filosofin tuli määrittellä oma asemansa. Tämä koski niin fenomenologeja ja elämänfilosofoja kuin Wienin piiriläisiä ja Frankfurtin koulukunnan edustajiakin. Ks. Makkreel & Luft 2010b, 4–5.

<sup>77</sup> Makkreel & Luft 2010b, 1–2.



Kuhnilaisen tieteenhistorian metodin sisällä uskantilaisuus näyttäytyy tyypillisenä Bismarckin ajan ilmiönä, joka nojasi katoavan keisarivallan piirteisiin. Saksan tappio ensimmäisessä maailmansodassa hävitti lopulta sen yhteiskunnallisen arvo- ja kulttuuripohjan, jota uskantilaiset olivat puolustaneet filosofian avulla.<sup>78</sup> Tässä luvussa rakennan kuvan uskantilaisuudesta ensisijaisesti sen kahden maantieteellisesti vaikutusvaltaisimman koulukunnan ja niiden oppisisältöjen kautta. Keskityn tarkemmin kuitenkin vain Badenin koulukuntaan, sillä se on Diltheyn tarkastelun kontekstissa merkittävämpi.

Uskantilainen liike laajasti ymmärrettynä jakoi yleisiä periaatteita, vaikka koulukuntien välit olivat riitaisat. Sekä Badenin että Marburgin koulukunta piti tärkeänä niin kutsuttua ”pätevyyden (saks. *Geltung*) ongelmaa”. Tämä koko uskantilaiselle liikkeelle tunnusomainen oppi pyrki selventämään sellaisia apriorisia periaatteita, joiden avulla pätevä ajattelu eri tieteenaloilla olisi mahdollista. Toisin sanoen, tieteellisen ajattelun ei tullut olla vain rakenteellisesti oikeellista, vaan sen täytyi perustua ensisijaisesti eri todellisuuden alueiden ymmärrettävyyden mahdollistaviin apriorisiin (formaalilogiikan) lakeihin. Näitä lakeja tai periaatteita olivat esimerkiksi kausaalisuus, substanssi, vapaus ja vastuullisuus. Filosofian tehtävänä oli tunnistaa näitä periaatteita erityisesti kulttuurisen maailman kontekstissa.<sup>79</sup>

Uskantilaisten loogisen tiedon tutkimuksen oli tarkoitus paljastaa arvostelmien ja propositioiden perinnäiset totuusehdot. Aikakauden tieteellisen keskustelun kontekstissa uskantilaisten keino pelastaa filosofia tarpeettomuudelta oli siis tehdä siitä ensisijaisesti epistemologista tutkimusta. Koska epistemologia käsitettiin kantilaisen perinteen mukaisesti transsendentaaliseksi, transsendentaalisen filosofian tuli tarkastella eri tieteenalojen esiolettamuksia, logiikkaa ja metodologiaa mutta ei itse tiedon kohteita tai niiden ontologista luonnetta. Tämän tiedon ehtoihin ja rajoihin keskittyvän filosofian muotoilivat 1860-luvun alussa uskantilaiset Kuno Fischer (1824–1907) ja Eduard Zeller (1814–1908).<sup>80</sup>

Frederick Beiserin mukaan uskantilaisten filosofia epistemologiana osoittautui menestyksekkääksi, sillä se antoi filosofialle selvän tehtävän tieteiden kentässä, koska

---

<sup>78</sup> Makkreel & Luft 2010b, 2.

<sup>79</sup> Staiti 2018, luku 1, sähköinen lähde.

<sup>80</sup> Beiser 2014, 36–37.

tieteentekijät useilla aloilla harvoin miettivät oman tieteellisen toimintansa logiikkaa ja olemusta. Toisaalta, koska tieteiden logiikan tutkimus vaati tarkkuutta ja asiantuntemusta filosofia oli mahdollista oikeuttaa tieteellisenä toimintana. Filosofia muuttui uuskantilaisten käsittelyssä eräänlaiseksi luonnontieteiden aputieteeksi, mikä skientismin aikakaudella ei ollut pelkästään huono asia. Läheinen suhde luonnontieteisiin paransi samalla myös filosofian pahasti kärsinyttä tieteellistä imagoa. Toinen puoli uuskantilaisten filosofisessa konvergenssissa luonnontieteiden kanssa oli se, että monet uuskantilaiset siirtyivät voimakkaasti kannattamaan positivistista filosofiaa, jolloin koko kysymys filosofian tehtävästä muuttui sinänsä tarpeettomaksi.<sup>81</sup>

Filosofian loogisesta luonteesta johtuen uuskantilaiset hylkäsivät sellaiset psykologiset tulkinnat, joiden mukaan tiedon ehtojen tutkimus paljastaisi niiden takana piilevät psyykkiset rakenteet. Ajattelun aprioriset periaatteet eivät voineet kuvata vain sitä, miten aivomme toimivat, koska loogiset periaatteet nähtiin osana tutkimuksen kohteena olevien objektien luonnetta. Tiedon ehdot olivat siis riippumattomia ihmisen kognitiivisesta tulkinnasta. Loogisen ja psykologisen tulkinnan välillä jouduttiin kuitenkin käymään köydenveto, sillä transsendentaalisen filosofian sisältö ja Kantin määrittelemä epistemologia aiheuttivat eriäviä mielipiteitä uuskantilaisten keskuudessa.<sup>82</sup> Debatti kääntyi lopulta loogisen tulkinnan hyväksi 1870-luvulla pitkälti Wilhelm Windelbandin ja Hermann Cohenin (1842–1918) argumentoinnin pohjalta. Frederick Beiser toteaaakin, että mikäli psykologinen tulkinta olisi hyväksytty, filosofia olisi ajautunut liian voimakkaasti psykologian leiriin ja ero empiirisiin tieteisiin olisi muuttunut parhaimmillaankin häilyväksi. Filosofiasa tieto tuli oikeuttaa tutkimalla tiedon ehtoja, ei ihmisen mentaalisen toimintojen sisältöjä. Pohjimmiltaan psykologia siis nähtiin sellaisena luonnontieteenä, joka itse tarvitsi metodologis-loogista tarkastelua.<sup>83</sup>

Pätevyyden ongelman lisäksi uuskantilaisia yhdisti epä mukavuus termin ”uuskantilaisuus” suhteen. Vaikka Kantin filosofia oli tärkeä lähtökohta uuskantilaisille, heidän suhteensa kantilaiseen paradigmaan oli hyvin löyhä. Andrea Staitin mukaan uuskantilaisuutta ei tulekaan määritellä pelkkänä vuorovaikutussuhteena Kantiin. Kant itse oli kehottanut filosofiota tutustumaan hänen ajatteluunsa tarkasti, mutta vaatinut

---

<sup>81</sup> Beiser 2014, 38–39.

<sup>82</sup> Staiti 2018, luku 1, sähköinen lähde.

<sup>83</sup> Beiser 2014, 39.

heitä myös kehittämään kriittistä filosofiaa eteenpäin. Staiti huomauttaa osuvasti, että toiset uuskantilaiset, kuten Otto Liebmann (1840–1912), tavoittelivat filosofiassaan Kantin epistemologian palauttamista sellaisenaan, kun taas merkittävä osa liikkeen edustajista halusi ensisijaisesti päivittää ja uudistaa Kantin ajattelua oman aikansa kontekstissa.<sup>84</sup> Useat tutkijat ovat korostaneet, että termi ”uuskantilaisuus” tuli laajempaan käyttöön vasta 1800-luvun viimeisinä vuosikymmeninä. Liike tunnettiin tätä ennen nimillä ”uusfichteläisyys”, ”uskriittisyys” tai ”kriittisyys”, mikä osoittaa, että Kant ei aina ollut uuskantilaisuuden opillisessa keskiössä.<sup>85</sup>

Badenin ja Marburgin koulukuntien väliset opilliset ristiriidat palautuivat Kantin filosofian erilaiseen tulkintaan. Marburgin koulukunnan edustajien pääasiallinen kiinnostus Kantin filosofiaan pohjasi *Puhtaan järjen kritiikkiin* (saks. *Kritik der reinen Vernunft*, 1781), jonka nähtiin tarjoavan filosofiset perustukset newtonilaisille luonnontieteille. Koska Marburgin koulukunta oli suuntautunut luonnontieteiden filosofiseen tarkasteluun, sen edustajat hylkäsivät intuition merkityksen kokemuksellisen aineksen analyysissä. Heidän mukaansa annettu tai raaka kokemus oli mahdollista konstruoida loogisesti käsitteelliseksi rakenteeksi, mistä seurasi, että puhdasta kokemuksesta ei sellaisenaan ollut olemassa, koska kaikki kokemus vaati konseptuaalista ajattelua.<sup>86</sup> Marburgin koulukunta toisin sanoen asetti puhtaasti loogisen ja apriorisen tiedon ajattelun edellytykseksi, jolloin kokemukseen ei jäänyt tilaa järjen ulottumattomissa olleelle alueelle. Koska Wilhelm Diltheyn ihmistieteiden filosofian tärkeimpiä periaatteita oli taistella yksipuoleisen rationalismin ja absoluuttisen logiikan valtaa vastaan korostamalla inhimillisen kokemuksen moninaisuutta ja merkityksiä sellaisenaan, Marburgin koulukunta oli uuskantilaisuuden muodoista se, johon Dilthey ei ehdottomasti lukeutunut.

Badenin koulukunta sitä vastoin kannatti Kantin kokonaisvaltaisempaa tulkintaa ja korosti filosofiassaan *Arvostelukyvyn kritiikkiä* (saks. *Kritik der Urteilkraft*, 1790), jossa Kant esitteli tieteenalojen systemaattisen rakenteen. Esimerkiksi Heinrich Rickertille Kantin keskeinen filosofinen ongelma käsitteli kokeellisten luonnontieteiden sijaan dialektiikkaa ja metafysiikan ongelmaa, jotka olivat perustana Kantin maailmankuvien teorialle. Badenin koulukunnan edustajat lukivat Kantia ensisijaisesti

---

<sup>84</sup> Staiti 2018, luku 1, sähköinen lähde.

<sup>85</sup> Makkreel & Luft 2010b, 1–2; Kühn 2010, 1–3.

<sup>86</sup> Staiti 2018, luku 1, sähköinen lähde; Juntunen & Mehtonen 1982, 85.

ihmiskulttuuria tutkivana filosofina ja painottivat siksi elämän merkityksen sekä arvon filosofiaa. Ihmiskulttuuria ja sen maailmankuvien kehittymistä ei voinut ymmärtää pelkästään loogisten konseptien avulla. Badenin koulukunnan näkökulmasta kokemuksellista intuitiota ja loogisesti selittämätöntä osaa ei voitu redusoida apriorisiksi periaatteiksi, koska kokemuksen konseptuaalisessa rakentamisessa säilyy aina irrationaalinen elementti, joka täytyi huomioida.<sup>87</sup>

Uuskantilaisuuden ja Badenin koulukunnan yleisen luonnehdinnan jälkeen siirryn tutkimaan Diltheyn filosofian vuorovaikutusta Badenin koulukunnan kahden merkittävimmän edustajan, Wilhelm Windelbandin ja Heinrich Rickertin, teoreettisiin lähtökohtiin. Näin uuskantilaisuuden merkitystä ja vaikutusvaltaa Diltheyn ihmistieteiden kehittämisessä voidaan arvioida konkreettisemmin. Windelbandin ja Rickertin ajattelun selventäminen perustuu luvussa tutkimuskirjallisuuteen.

Wilhelm Windelband päätyi pohtimaan kulttuuritieteiden tieteellistä luonnetta filosofian historian ongelmalähtöisen tutkimuksen kautta. Filosofian historian ja sen kirjoittamisen problematisoinnissa oli Windelbandille kyse filosofian tieteellistämistä, joka puolestaan johti välttämättä kysymykseen itse filosofian olennaisimmasta suhteesta muihin tieteisiin. Windelband ryhtyikin käsittelemään eritoten filosofian ja muiden ihmistieteiden tieteellisen harjoittamisen (metodologian) perusteita sekä suhdetta luonnontieteisiin.<sup>88</sup> Windelbandin tutkimus tieteiden metodeihin johti kuuluisaan erotteluun idiograafisten ja nomoteettisten tieteiden välillä.

Idiografialla Windelband viittasi sellaiseen ihmisen tieteelliseen kognitioon, joka käsittelee ainutlaatuisia tutkimuskohteita. Kaikki kulttuuritieteet kuuluvat ensisijaisesti idiograafisiin tieteisiin, koska ne keskittyvät kuvaamaan yksittäisiä tai kertaluontoisia tapahtumia historiassa ja yhteiskunnassa. Windelbandin nomoteettiset tieteet puolestaan selittivät yleisten lainalaisuuksien avulla ihmisen kokemuksen kohteita. Luonnontieteet ovat nomoteettisia, koska niissä tutkimuskohteita tarkastelu perustuu induktiiviseen päättelyyn. Windelbandille kaikki tieteet olivat pohjimmiltaan empiirisiä niin pitkälle kuin niiden muodostama tieto pystyi olemaan kantilaisittain kokemuksen kohteena. Windelbandin jaottelussa olikin kyse pikemminkin suhteellisista aste-eroista kuin absoluuttisista jakolinjoista: idiografiset tieteet joutuvat toimimaan yleisten

---

<sup>87</sup> Staiti 2018, luku 1, sähköinen lähde.

<sup>88</sup> Makkreel & Luft 2010a, 573, 575.

lainalaisuuksien alueella ja nomoteettiset tieteet eivät voi jättää huomiotta esimerkiksi yleisten hypoteesien kanssa ristiriidassa olevia ainutlaatuisia ilmiöitä. Windelband ei arvottanut kulttuuria tutkivia tieteitä luonnontieteiden yläpuolelle, mutta hän antoi idiograafisille tieteille etusijan ihmisen toiminnan ja kulttuurisen todellisuuden tutkimuksessa.<sup>89</sup> Koska kysymys tieteellisen toiminnan luonteesta oli kysymys suhteellisista taipumuksista tuottaa tietoa, Windelbandin filosofian mukaisesti myös ihmistieteiden tutkimustulokset sisälsivät luonnontieteisiin verrattavissa ollutta varmuutta.

Koska Windelbandille tieteiden välisissä aste-eroissa oli ennen kaikkea kysymys metodologisesta uusjaosta, joka kulttuurin kontekstissa taipui idiograafisten tieteiden hyväksi oikeuttaen samalla niiden tieteellisen statuksen, Windelband ja Dilthey jakoivat periaatteellisesti yhteiset filosofiset päämäärät. Heille molemmille kysymys ihmistieteiden tai kulttuuritieteiden autonomisesta asemasta oli keskeinen. Dilthey kuitenkin erosi Windelbandista jyrkästi sen suhteen, mihin ihmistieteiden autonomian tulisi pohjimmiltaan perustua.

Dilthey ei hyväksynyt Windelbandin metodologista erottelua, jossa tieteet ryhmiteltiin niiden tutkimuskohteen sijaan tiedon muotojen perusteella. Kuten Theodore Plantinga esittää, kysymys ei ollut Windelbandille luonnon ja kulttuurisen hengen vastakkainasettelusta vaan lakien ja tapahtumien muodosta.<sup>90</sup> Dilthey kirjoittaa *Einleitungin* esipuheessa, että ihmistieteiden itsenäinen asema oli mahdollista muodostaa tukevasti vain niin kutsutulle ”epistemologiselle pohjalle”, jossa kaikki tietoon liittyvä kokemus palautettiin lopulta ihmisen tietoisuuden kontekstiin. Tästä tietoteoreettisesta näkökulmasta johtuen todellisuus ja sen ilmiöt olivat Diltheyn mukaan puhtaasti läsnä yksilölle vain sisäisessä kokemuksessa. Täten Dilthey asetti ihmistä ja kulttuuria koskevat tiedon periaatteet vahvasti ihmismaailman kontekstiin.<sup>91</sup> Siinä missä Windelband keskittyi tutkimaan tieteiden sisäistä metodologiaa, Diltheytä kiinnosti se tapa, jolla ihmisen tietoisuus ja kokemuksellisuus voivat olla kokonaisvaltaisesti suhteessa maailmaan ja historiaan. Dilthey toisin sanoen asetti kyseenalaiseksi vanhan empiirisen käsityksen tiedosta, joka selitti kokemuksen ja kognition pelkästään representationaalisina konsepteina.

---

<sup>89</sup> Makkreel & Luft 2010a, 576–578.

<sup>90</sup> Plantinga 1980, 25.

<sup>91</sup> Dilthey 1989, 50.

Diltheylle ero ihmistieteiden ja luonnontieteiden välillä ei voinut kuitenkaan perustua metodologiaan. Dilthey kirjoittaakin, että

Ihmistieteet pitkälti kattavat myös luonnon faktoja ja perustuvat tietoon luonnosta -- Todellisuudessa yksilöt syntyvät, selviävät ja kehittyvät eläinorganismien toimintojen pohjalta sekä näiden toimintojen suhteessa luonnolliseen ympäristöön<sup>92</sup>

Ihmistieteissä täytyi siis Diltheyn mukaan hyväksyä luonnontieteiden kiistattomat saavutukset, koska luonto ja kosmos muodostivat kaiken tarkoituksenmukaisen ihmistoiminnan kehyksen. Diltheyn filosofiassa ihmistieteiden ja luonnontieteiden metodologinen erottelu oli Windelbandin tapaan vain suhteellista. Tieteellisen tiedon tuottamiseksi ihmistieteiden tuli kuvailun ja analyysin lisäksi myös selittää sosiohistoriallisen todellisuuden luonnetta, koska yksilön mielestä riippumaton todellisuus oli meille läsnä. Dilthey painotti tätä huomiota toteamalla, että

Luonnon havaittavia ilmiöitä voidaan tulkita ja käyttää merkkeinä todellisuudesta sekä yhtäaikaisuuden että sarjan käsitteiden avulla.<sup>93</sup>

Windelband tuntui tyytyneen metodologiseen erotteluun, koska se säilytti tiedon ehdot samalla kognitiivisen toiminnan spektrillä tieteenalasta riippumatta, mutta antoi myös idiograafisille tieteille ikään kuin ”luonnollisen” etulyöntiaseman kulttuurisen todellisuuden alueella. Dilthey ei kuitenkaan nähnyt tieteiden metodologiassa riittävää syytä ihmistieteiden autonomialle, sillä ihmiselämän kaikkinaisuus ei lähtökohdiltaan voinut koostua pelkästään<sup>94</sup> henkisistä mielen ehdoista.

Myös Frederick C. Beiser näkee kysymyksen tieteiden formaalista (metodologisesta) erottelusta keskeiseksi vedenjakajaksi Windelbandin ja Diltheyn välillä. Beiser nostaa esille Windelbandin Strاسبourgissa vuonna 1893 pitämän puheen, joka oli muun muassa tarkoitettu suoraksi kritiikiksi Diltheyn ihmistieteiden konseptille. Puheessaan Windelband vahvisti metodologisen jaottelun ensisijaisuuden ja kritisoi Diltheyn termiä ”ihmistiede”, koska se sisälsi psykologian alan. Windelband järkeili, että psykologian paradigma oli keskeisellä paikalla ihmistieteiden subjektiaineksen määrittelyssä, mutta se käytti luonnontieteiden nomoteettisia menetelmiä – kuinka siis ihmistieteet oikeastaan erosivat luonnontieteistä? Kuten Beiser kirjoittaa, Dilthey vastasi

---

<sup>92</sup> Dilthey 1989, 66.

<sup>93</sup> Dilthey 1989, 72.

<sup>94</sup> Tarkastelen tätä teemaa tarkemmin luvussa 4.3.

Windelbandin kritiikkiin lyhyellä esseellä, jossa formaali dikotomia kumottiin vetoamalla nomoteettisten menetelmien tärkeyteen sekä ihmistieteissä että luonnontieteissä. Dilthey otti vastauksessaan esille taloustieteen, joka olisi luokiteltava luonnontieteeksi, mikäli pelkästään nomoteettinen metodi toimisi luonnontieteiden olennaisimpana piirteenä.<sup>95</sup>

Se, että Dilthey hylkäsi täysin metodologisen erottelun ihmistieteiden ja luonnontieteiden välillä, implikoi yhtä tärkeää filosofista periaatetta: Dilthey näytti nimittäin kieltäneen mielen ja ruumiin dualismin. Tämä ontologinen asenne nousee esiin jo *Einleitungin* 1. kirjan alussa, jossa Dilthey puhuu antiikin filosofiasta lähtöisin olleen metafysiikan kestättömyydestä. Diltheyn mukaan metafysiikat johtivat virheellisesti ihmisen hengen faktojen ja ulkoisen luonnon objektiivisen rakenteen substanssit ihmisen tietoisuuden ja mekaanisen luonnon välisistä eroavaisuuksista.<sup>96</sup> Erillisten substanssien ontologia oli Diltheyn mukaan tuomittu epäonnistumaan koska mielen ja ruumiin välille ei ollut mahdollistaa osoittaa kestävää yhteyttä ilman metafyyssisiä entiteettejä. Dilthey kirjoittaakin, että mentaaliset prosessit, jotka ovat annettuina yksilön sisäisessä kokemuksessa ilman aistien yhteistyötä

Syntyvät sisäisen kokemuksen materiaalista mutta niiden rakenne määrittyy ulkoisen luonnon toiminnan kautta, jonka osaksi ihmismielen tietoisuus voidaan määrittää analogisen johdannaisuuden avulla.<sup>97</sup>

Dilthey toisin sanoen korvasi erillisiä olemassaolon alueita edellyttäneet materiaaliset ja henkiset substanssit kahdella kokemuksen sisällöllisellä muodolla, jotka tekivät maailmastamme ontologisessa mielessä yhtenäisen ja täten myös tieteellisesti ymmärrettävän. Substanssi-käsityksen hylkäämisestä seurasi se, että Dilthey ei perustanut ihmistieteiden erityisyyttä ontologiselle pohjalle, kuten Windelbandin oppilas Heinrich Rickert teki.

Windelband oli vienyt Badenin koulukunnan filosofiaa käytännöllisempään suuntaan 1800-luvun lopulla, sillä logiikkaan ja epistemologiaan keskittynyt uuskantilainen liike oli menettänyt asemiaan Arthur Schopenhauerin (1788–1860) elämän arvon ja merkityksen filosofialle. Aikakauden suurta yleisöä kiinnosti enemmän hyvään

---

<sup>95</sup> Dilthey liitti esseensä osaksi kirjoitelmaa *Beiträge zum Studium der Individualität* (1895–1896). Viitattu Beiser 2011, 328–329.

<sup>96</sup> Dilthey 1989, 59–60.

<sup>97</sup> Dilthey 1989, 61.

elämään, elämän tarkoitukseen ja moraaliin liittyvät kysymykset kuin tieteiden looginen tarkastelu. Vastareaktiona Schopenhauerin pessimismille Windelband esitteli uuskantilaisen filosofian uudelleen normeja tutkivana tieteenä, jonka tehtävänä oli määritellä kaikkea ihmistoimintaa ohjaavat normit ajattelusta tuntemiseen. Windelbandin ajatus oli, että normatiivisuus ei ole yksin tieteiden ominaisuus, vaan se on löydettävissä myös esimerkiksi moraalin ja taiteiden alueella. Hän näki, että tieteiden sekä eettisen ja kulttuurisen toiminnan normatiivisuutta tutkimalla filosofia säilytti asemansa luonnontieteistä erillisenä tieteenalana, mutta koska normin konseptin alle pystyttiin asettamaan kaikki filosofiset ongelmat, filosofia pystyi luontevasti tutkimaan niin tieto-opillisia kysymyksiä kuin elämän merkitystään.<sup>98</sup>

Windelbandin ajatus filosofiasta normeja tutkivana tieteenä toimi pohjana Heinrich Rickertin vaikutusvaltaiselle arvofilosofialle. Rickert esitti kaiken kognition olevan perustuksiltaan arvottavaa toimintaa, sillä ihminen ei luo mitään passiivisesti. Kantia mukaillen Rickert käsitti käytännöllisen järjen kognition muotona, joka määritteli myös kaikkea teoreettista ajattelua. Rickertille kulttuuri sinänsä merkitsi arvon aluetta, jonka kontekstissa mielen aktiivinen toiminta loi välttämättä arvoja. Rickert määritteli kuitenkin perinteisen epistemologian tehtävän uudelleen, sillä arvofilosofiassa kognition objekti ei ollut erillinen tai itsenäinen entiteetti vaan subjektin luoma arvokokonaisuus kulttuurisena ruumiillistumana. Siinä missä Kantille mielen objektien luonne oli riippuvainen yksilön tietoisuudesta ja ajattelun kategorioista, Rickert asetti kulttuurisen toiminnan kaiken tietoisuuden pohjaksi. Idiograafisten ja nomoteettisten tieteiden välinen raja katosi Rickertin filosofiassa, koska myös nomoteettiset tieteet voitiin luokitella arvoa luovaksi aktiviteetiksi. Rickert ei suoranaisesti kieltänyt empiiristen tieteiden olemassaoloa, mutta empiirinen lähestymistapa mielen objekteihin oli validi vain luonnontieteiden materiaalisen näkökulman alueella.<sup>99</sup>

Rickertin arvofilosofiassa oli kyse kokonaan uuden ontologisen kategorian olettamisesta. Kuten Makkreel ja Luft kirjoittavat, Windelbandin metodologinen tarkastelu oli kattanut kaksi jo antiikin filosofiasta tuttua olemassaolon aluetta: aistien

---

<sup>98</sup> Beiser 2014, 43–44.

<sup>99</sup> Makkreel & Luft 2010a, 579–580. Juntunen & Mehtonen kirjoittavat, että Rickertille luonnon ja kulttuurin erottavien tieteiden erillinen tarkastelu on mielekästä vain materiaalisen – siis tutkimuskohteeseen liittyvän – näkökulman suhteen. Rickertin kulttuuriesineiden ja arvojen suhde implikoi mielestäni kuitenkin ontologiaan perustunutta erottelua, sillä Rickertille arvoilla ei ollut olemassaoloon perustuvaa statusta, mutta niillä oli pätevyyyteen liittynyt vetoisuus. Tämä vetoisuus voi olla validi vain, mikäli sen tautalla toimii olemassaolon suhde erityiseen arvojen alueeseen. Ks. Juntunen & Mehtonen 1998, 86–87.



maailman (ruumis) ja abstraktin ideoitten maailman (mieli). Rickert puolestaan esitti, että arvot muodostavat kokonaan oman ontologisen kategoriansa, jonka ominaisuutena ei ollut olemassaolo sinänsä vaan pätevyys, jolloin se sijoittui muiden kategorioiden yläpuolelle ja kykeni tuottamaan merkitystä vain yksilön arvottamistoiminnan seurauksena.<sup>100</sup>

Rickertin arvojen ontologia erotti eri tieteenalat toisistaan, sillä hänelle vain kulttuurisesti suuntautuneella ainutlaatuisen tutkimuksella oli pääsy arvojen alueelle ja täten kyky osoittaa ihmisen normatiivisen toiminnan ideaali merkitys. Dilthey taas ei voinut hyväksyä ihmistieteiden ja luonnontieteiden erottelua ontologiselta pohjalta koska se olisi johtanut tieteellisen toiminnan takaisin abstraktiin metafysiikkaan erottamalla arvon ja faktan substanssit toisistaan. Dilthey sanookin, että

Mahdottomuus johtaa mentaaliset tai hengen faktat luonnon mekaanisesta järjestyksestä ei estä niiden kuuluvuutta luonnon systeemiin.<sup>101</sup>

Toisin sanoen Diltheylle oli olemassa vain yksi ontologinen alue, joka toimi perustana sekä kaikelle ihmisen toiminnalle että luonnon olemassaololle. Jokainen tieteenala tutki Diltheyn filosofiassa pohjimmiltaan samaa todellisuutta, koska hänen mukaansa tiedon ongelman ratkaisuksi ei riittänyt vetoomus ontologisesti erillisten entiteettien ominaisuuksiin.<sup>102</sup> Diltheyn ihmistieteiden alue ei voinut olla täysin erillinen luonnontieteiden tiedon alueesta, sillä ihminen siirsi sisäisen maailmansa kautta faktoja ja toiminnan merkityksiä ulkopuolelleen. Diltheyn ajattelun kontekstissa Rickertin ontologista erottelua arvojen ja faktojen välillä ei yksinkertaisesti ollut mahdollista todistaa tyydyttävällä tavalla.

Kuten Rudolf A. Makkreel toteaa, Dilthey vastusti yleisesti uskantaalaisten harjoittamaa ontologista erottelua, koska se palautui Immanuel Kantin metafyyssiseen dualismiin. Esimerkiksi Rickertin arvofilosofia oli Diltheyn mielestä haitallista, sillä hänestä arvojen aprioriset rakenteet rikkoivat ihmisen yhteyden kulttuuriseen todellisuuteen.<sup>103</sup> Arvot täytyy Diltheyn ajattelussa nähdä välttämättömänä osana ihmiselämän kokonaisuutta ja välittömyyttä. Koska Diltheyn jakamattoman todellisuuden ontologia asetti sekä arvojen että faktojen perustan ihmiskunnan kehitykseen ja toimintaan,

---

<sup>100</sup> Makkreel & Luft 2010a., 581–582, 584.

<sup>101</sup> Dilthey 1989, 63.

<sup>102</sup> Dilthey 1989, 72.

<sup>103</sup> Makkreel 1977, 41.

arvojen ja faktojen perinnäistä luonnetta määritti Diltheyn ihmistieteissä niiden vahva side intersubjektiiviseen todellisuuteemme.

Diltheylle ihmistieteiden varsinainen erityisyys ei perustunut Badenin koulukunnan metodologiselle formalismille tai arvojen ontologialle vaan kahdelle erilaiselle kokemuksen sisällölle: sisäiselle ja ulkoiselle. Tieteenalojen välisiä eroavaisuuksia Dilthey lähestyi siis *fenomenologisesti*. Diltheylle sekä sisäisen että ulkoisen kokemuksen alkuperä ja olemassaolo sijaitsivat yhtenäisessä todellisuudessa, mutta kokemusten sisältö poikkesi olennaisesti toisistaan. Dilthey selittää sisäisen ja ulkoisen kokemuksen eroa seuraavasti:

Ulkoinen kokemus on objektien alue tai systeemi, jonka ulkoiset havainnot yhtenäistävät minulle tajuttavassa muodossa. Sisäinen kokemus tulee ensin. Se tarkoittaa kykyä tuntea oma olemassaolomme alue ja ihmisen yleinen psyykkinen elämä. Sisäinen kokemus kattaa enemmän kuin sisäinen havainto, sillä se yhdistää havaintoni, ajatteluni ja muun vastaavan refleksiivisen tietoisuuden ulkoisiin havaintoihin (niihin objekteihin, jotka ovat läsnä tietoisuudessani) ja muodostaa näin kokonaisuuden, jossa tietoisuuteni faktat luovat ajattelun yhteen kutomana tiedon totaliteetin.<sup>104</sup>

Sisäisen kokemuksen ensisijaisuus suhteessa ulkoiseen kokemukseen perustui Diltheyllä fenomenologisen asenteen mukaisesti niin kutsutulle ”fenomenaalisuuden periaatteelle” (saks. ”Satz der Phenomenalität”). Fenomenaalisuuden periaate edusti Diltheylle perustavinta mahdollista tietoisuuden ehtoa, sillä sen mukaan kaikki yksilölle todellinen ja käsitettävissä oleva oli riippuvaista sisäisen kokemuksen sisällöistä.<sup>105</sup> Dilthey kutsui näitä sisäisen kokemuksen muotoja myös ”tietoisuuden faktoiksi”. Tietoisuuden faktat olivat Diltheylle eräänlaisia tietoisuutta edeltäviä ja näin yksilölle ehdottoman varmoja psyykeen sisältöjä, joihin perustui ihmisen kokonaisvaltainen kokemusmaailma.<sup>106</sup>

Diltheyn fenomenaalisuuden periaate noudatti vahvasti kantilaista epistemologiaa, sillä sen kautta tiedon ehdot voitiin palauttaa kokemukseen. Dilthey totesikin, että kaikkia faktoja, asioita ja ihmisiä tulee lähestyä kokemuksellisesti tietoisuuden ehtojen

---

<sup>104</sup> Dilthey 1989, 280.

<sup>105</sup> Dilthey 1989, 246–247.

<sup>106</sup> Tästä tarkemmin ks. tämän tutkielman luku 4.2.

kautta.<sup>107</sup> Dilthey näki siis Kantin tavoin, että tiedon rajojen täytyy kulkea välttämättä kokemuksessa, koska mieli ei voi astua itsensä ulkopuolelle.<sup>108</sup> Dilthey ei kuitenkaan tehnyt eroa kognition kohteena olevan ja ulottumattomissa pysyvän maailman välillä, koska jaottelu noumenaaliseen ja fenomenaaliseen maailmaan olisi tuhonnut välittömästi fenomenalisuuden periaatteen pätevyyden.

Rudolf A. Makkreel ja Frithjof Rodi kirjoittavat, että Diltheylle tietoisuus kokonaisuudessaan oli jatkumo, jota ei voinut ymmärtää ilman sitä todellisuuden laajempaa kontekstia, joka ihmistieteissä oli sisäinen kokemus ja luonnontieteissä ulkoinen kokemus.<sup>109</sup> Täten Diltheyn fenomenologiassa sisäinen ja ulkoinen kokemus eivät olleet toisiaan poissulkevia, koska niillä oli lähteenään sama todellisuuden alue. Diltheyn fenomenologia oli siinä mielessä transsendentaalista, että se yhdisti kokemuksen sisältöjen rajoja mutta ei kuitenkaan astunut niiden yli metafysiikan maailmaan.

Vastoin Badenin koulukunnan arvofilosofiaa, joka pohjimmiltaan jakoi todellisuutta normatiivisuuden metodologian (Windelband) tai arvojen ontologian (Rickert) pohjalta, Diltheylle normatiivisen toiminnan ja faktojen alueet olivat erottamaton osa kokemuksellisen tiedon laajempaa muotoa. Dilthey kuvaakin todellisuuttamme alueena, jossa ulkoinen kokemus virtaa jatkuvasti sisäiseen:

Tila, jonka ruumiini valtaa ulkoisen havainnon kautta, täyttyy jatkuvasti kokemuksen, käytännön, koetun elämän kontekstin, tahdon ponnistusten, lihasaistimusten ja tarkasti paikannettujen tunteiden sisäisillä muodoilla.<sup>110</sup>

Diltheylle ihmistieteiden tuli siis pohjimmiltaan sekä tarkastella ihmisen tietoisuuden toimintaa elämän ja historian kontekstissa että osoittaa suhteemme siihen ulkoiseen todellisuuteen, jonka pohjana ulkoinen (havainto)kokemus esiintyi. Sisäisen kokemuksen puhtaita sisältöjä ei esimerkiksi historian tutkimuksessa tai muissa kulttuuritieteissä voinut hänen mukaansa erottaa itse elämästä.

Kysymys siitä, pitäisikö Dilthey luokitella uuskantilaiseksi, on monimutkainen. Wilhelm Windelbandin ja Heinrich Rickertin edustaman Badenin koulukunnan

---

<sup>107</sup> Dilthey 1989, 247.

<sup>108</sup> Dilthey 1989, 50, 402–403.

<sup>109</sup> Dilthey 1989, 36.

<sup>110</sup> Dilthey 1989, 269.

filosofinen katsanto oli läheisessä yhteydessä niiden Diltheyn ohjelmallisten tavoitteiden kanssa, joita hän esitti ensi kerran *Einleitung*-teoksessaan. Windelband, Rickert ja Dilthey edustivat kukin tahollaan 1800-luvun lopun Saksan merkittävintä ihmistieteiden autonomiaa ajanutta liikehdintää. Heitä yhdisti paitsi huoli positivistisen filosofian ja luonnontieteiden paradigman levittäytymisestä moraalien ja kulttuurin tutkimuksen alueille myös syvä tarve käsittää sosiokulttuurinen todellisuus elintärkeänä reittinä ihmisyyden, arvojen ja inhimillisten merkitysten ymmärtämiseen. Tässä mielessä Rudolf A. Makkreelin ja Sebastian Luftin toteamus siitä, että nykyperspektiivistä katsottuna Diltheyn ja uskaintilaisten ero näyttäytyy triviaalina 1800-luvun akateemisen maailman jakolinjojen synnyttämänä kuriositeettina, on aiheellinen.<sup>111</sup>

Toisaalta Windelband ja Rickert kritisoivat voimakkaasti Diltheyn käsityksiä sekä ihmistieteistä että historiallisesta todellisuudesta, ja päinvastoin.<sup>112</sup> Filosofit eivät tuntuneetkaan löytävän konsensusta siitä, kuinka ihmistieteiden autonomia oli järkevintä perustella. Diltheyn fenomenologinen näkökulma poikkesi merkittävästi sekä Windelbandin metodologisesta lähestymistavasta että Rickertin ylihistoriallisesta arvojen ontologiasta. Tätä ristiriitaa ei mielestäni voi ylenkatsoa. Diltheyn ja uskaintilaisuuden välisen suhteen tärkein huomio liittyykin nähdäkseni siihen, että Diltheyn ja toisaalta Windelbandin sekä Rickertin filosofiset lähtökohdat johtivat hyvin erilaisiin määritelmiin ihmis- tai kulttuuritieteiden teoreettisesta sisällöstä.

Loppujen lopuksi näen, että Diltheyn luokittelu uskaintilaiseksi vääristäisi liikaa hänen käsitystään ihmistieteistä. Kuten Martin Heidegger on todennut, Diltheyn elämään suuntautunut filosofia ei ollut niinkään perua uskaintilaisuudesta, vaan elämän kokonaisuuden merkitys syntyi ennen kaikkea Diltheyn oma ajattelutyön tuloksena.<sup>113</sup> Badenin koulukunta ja erityisesti Rickert kannattivat ihmistieteistä nimitystä ”kulttuuritieteet”, joka painotti kulttuurin arvoa luovaa asemaa kognitiivisessa ja kulttuurisessa toiminnassa. *Einleitungissa* Diltheylle oli olennaista puolestaan ihminen ja ihmisen kokeman elämän kokonaisuus osana sosiaalisen todellisuuden jakamatonta aluetta. Lisäksi Dilthey käsitti psykologian merkittäväksi ihmistieteelliseksi tieteenalaksi siinä, missä uskaintilaiset vastusivat sen luokittelua kulttuuritieteeksi.

---

<sup>111</sup> Makkreel & Luft 2010a, 557.

<sup>112</sup> Ks. esimerkiksi Bulhof 1980, 31.

<sup>113</sup> Heidegger 2007, 247.

Diltheyn ihmistieteiden systeemi ei pyrkinyt kokemuksen ylittävään metafysiikkaan, vaan se muodostui yksittäisten ihmistieteiden moninaisuudesta, jota tarvittiin inhimillisen todellisuuden ja yksilön olemassaolon käsittämiseksi. Täten Diltheyn fenomenologinen ja eksistentiaalinen tapa lähestyä ihmisen, historian, tiedon ja luonnon keskinäisiä suhteita ylitti Badenin koulukunnan rajatunmat näkökulmat.

### 3.2. Historiallisen tietoisuuden ratsastajat

Historiallinen koulukunta oli 1700-luvun toisella puoliskolla Saksassa alkunsa saanut intellektuaalitradiatio, joka hallitsi laajalti eurooppalaista ihmistieteellistä ja kulttuurista ajattelua pitkälle 1900-luvun alkuun saakka. Wilhelm Dilthey kirjoittaa *Einleitungin* esipuheessaan historiallisen koulukunnan tilanteesta seuraavasti:

-- Historiallinen koulukunta ei ole kuitenkaan vielä kukaan päässyt irti niistä sisäisistä rajoitteistaan, jotka ovat välttämättä häirinneet sen teoreettista kehitystä ja vaikutusta elämän alueella. Sen historiallisten ilmiöiden tutkimus ja arviointi jatkuvat irrallisena tietoisuuden faktojen analyysistä. Tämän seurauksena sillä ei ole pääsyä varmaan tietoon. Toisin sanoen sillä ei ole filosofista perustaa.<sup>114</sup>

Dilthey puhui historiallisesta koulukunnasta hyvin laajassa merkityksessä ja luki sen keskeisimmiksi ajattelijoiksi esimerkiksi Johann Winckelmannin (1717–1768), Leopold von Ranken (1795–1886), Johann Gustav Droysenin (1808–1884) sekä Johann Gottfried von Herderin (1744–1803). Keskeistä yllä olevassa lainauksessa on Diltheyn huomio historiallisen koulukunnan sisäisistä rajoitteista. Dilthey tiedosti erinomaisesti historiallisen koulukunnan saavutukset kulttuurin ja tieteiden alueella, mutta toteaa, että yksin abstrakti käsitys ”historiallisesta mielestä” ei valistusajan yksilökäsityksen tapaan kykene saavuttamaan historiallisen todellisuuden rikkautta.<sup>115</sup> Dilthey viittaakin termillään ”historiallinen koulukunta” Saksassa kehittyneeseen ja osin spekulatiiviseen näkemykseen historiallisesta kasvusta kaiken henkisen materiaalin lähteenä.<sup>116</sup>

Analysoin tässä luvussa Diltheyn suhdetta historialliseen koulukuntaan: miten Dilthey suhtautui historismin traditioon ja sen filosofiaan? Voidaanko Dilthey lopultakaan lukea

---

<sup>114</sup> Dilthey 1989, 48.

<sup>115</sup> Dilthey 1989, 48. Ks. myös Oesch 2014, luku ”Dilthey saksalaisen filosofian traditiossa”, sähköinen lähde.

<sup>116</sup> Dilthey 1989, 47–48.

historismin edustajaksi? Diltheyn suhde historialliseen koulukuntaan on ollut Dilthey-tutkimuksessa uskantilaisuutta monimutkaisempi teema. Tämä johtuu siitä, että historiallinen koulukunta on esimerkiksi Frederick C. Beiserin ja Charles Bambachin määrittelyissä esitetty hyvin laajana perinteenä. Näin myös Dilthey on ollut helppo esittää tavalla tai toisella osaksi historiallista koulukuntaa.<sup>117</sup> Myös Diltheyn aikalainen kreivi Paul Yorck von Wartenburg (1835–1897) tuntuu liittäneen Diltheyn mutkattomasti osaksi ”antikvariaarista” ja vain ”esteettisesti konstruoivaa” historiallista koulukuntaa.<sup>118</sup> Täytyy kuitenkin muistaa, että Diltheyn ihmistieteiden teoriassa oli oleellista historiallisen tietoisuuden ja tiedon kriittinen tarkastelu myös jo historiallistetun järjen kontekstissa.<sup>119</sup> Historismin perinteisessä määritelmässä tuntuukin olevan mukana eräänlaista epämukavaa inklusiivisuutta, joka tekee Diltheystä ensisijaisesti historioitsijan ihmistieteilijän sijaan.

Saksalaisesta historiallisesta koulukunnasta on aatehistorian tutkimuksissa usein käytetty myös termiä ”historismi”, mutta termien sisällöt eivät ole kuitenkaan aivan yksiselitteiset. Herbert Schnädelbach on antanut teoksessaan *Philosophy in Germany 1831–1933* historismille kolme erilaista määritelmää.<sup>120</sup>

Ensimmäisen mukaan (historismi 1) historismi viittaa ensisijaisesti tiettyyn positivistiseen ihmistieteiden käytäntöön, jossa arvoista irrallisia lähdemateriaaleja ja faktoja esitetään tieteellisen objektiivisuuden ihanteen nojalla ilman erityistä huomiota käytännön tutkimuksen tai historian tutkimuksen episteemisiin kysymyksiin. Tämä määritelmä tyypistää historiallisen tutkimuksen tyypillisesti antikvariaattiseksi aikakausien tutkimukseksi ja lähdemateriaalin keräämiseksi oletetun historiallisen objektiivisuuden nimissä. Esimerkiksi Leopold von Ranken julistus ”esittää asiat sellaisena kuin ne tapahtuivat” (saks. ”wie es eigentlich gewesen”<sup>121</sup>) viittasi historiallisten faktojen muodostamiseen objektiiviselta ja lähdekriittiseltä pohjalta, jossa historioitsijan subjektiivinen maailma tuli tukahduttaa.<sup>122</sup>

---

<sup>117</sup> Ks. esim Beiser 2011, 1–23; Bambach 1995, 12–13, 24–26.

<sup>118</sup> Ks. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897*. Halle-an-der-Saale (1923). Viitattu Heidegger 2000, 473–474.

<sup>119</sup> Dilthey 1989, 489.

<sup>120</sup> Schnädelbach 1984, 35–37.

<sup>121</sup> Ranke 1909, 1–17.

<sup>122</sup> Schnädelbach 1984, 35.

Toisen historismin määritelmän mukaan (historismi 2) termi sisältää ennen kaikkea filosofisen asenteen, jonka avulla historismille itsessään pyritään antamaan teoreettinen oikeutus relativismin avulla. Tästä seuraa, että kulttuuri, arvot ja ihmisen toiminta vastustavat vetoomusta ikuiseen ja muuttumattomaan olemassaoloon. Historiallisilla faktoilla ei voi olla normatiivista voimaa, vaan pelkästään niiden olemassaolo ja suhde toisiinsa mahdollistavat historian tutkimuksen tieteellisen lähestymistavan.<sup>123</sup> Historismi 2 viittaa eräänlaiseen historiallisen tiedon tuottamisen sisäiseen kriisitietoisuuteen. Historiallinen tieto ei pohjimmiltaan voi kertoa mitään merkitsevää todellisuudestamme, koska eri aikojen arvot, käsitykset ja tapahtumat voivat saada merkityksensä vain tietyssä kontekstissa. Historiallisten faktojen ja asiantilojen välillä ei voi näin ollen tehdä normatiivista jaottelua.

Kolmannen määritelmään mukaan (historismi 3) historismi on kokonaisvaltainen tapa ymmärtää ja selittää inhimillinen todellisuus ja sen osat historiallisina. Ihmisen toiminnan ja olemassaolon ehtoja täytyy etsiä historiallisista lähtökohdista, sillä ihmiselämä on erotettavissa luonnon alueesta, eikä yhteiskunnallista ja kulttuurista elämää voida lähestyä ikuisten arvojen kategorioiden tai loogisten periaatteiden kautta.<sup>124</sup> Historismi 3 oikein ymmärrettynä viittaa siis Martin Heideggerin sanoin ”historialliseen maailmankuvaan, jossa historiallinen tieto määrittää näkemystämme maailmasta ja sen olemassaolosta.”<sup>125</sup> Käsitys ihmistodellisuutemme fundamentaalisesta historiallisuudesta sisälsi Heideggerin mukaan laaja-alaisen ja suhteellisen pysyvän maailmankuvan, johon kuului teoreettisen asenteen lisäksi hyvin käytännöllinen alue. Tietoisuutemme erityinen historiallistuminen ohjasi toimintamme tavoitteita ja praktista suhtautumistamme olemassaoloon. Koska historismi kokonaisvaltaisena todellisuuden käsittämisenä tekee maailmasta ympärillämme jatkuvasti liikkeessä olevan suhdekokonaisuuden, myös muiden ajattelumallien historiallistaminen uskonnosta politiikkaan tulee mahdolliseksi.<sup>126</sup>

Historismi 3 on se määritelmä, jolla mannereurooppalaisessa aatehistorian perinteessä tyypillisesti viitataan Saksassa syntyneeseen historiallisen ajattelun voittokulkuun. Kuten useat tutkijat ovat esittäneet, tämä tieteellis-filosofinen vallankumous leimasi Euroopan 1800-luvun ”historian aikakaudeksi”. Termin taustalla olivatkin

---

<sup>123</sup> Schnädelbach 1984, 35.

<sup>124</sup> Schnädelbach 1984, 36.

<sup>125</sup> Heidegger 2007, 243.

<sup>126</sup> Rand 1964, 511.

aikalaiskäsityksissä tapahtuneet muutokset: ihmiset tulivat aiempaa tietoisimmiksi historian kulttuuria ja etenkin valtiollista todellisuutta muokkaavista voimista sekä ihmisen identiteetin historiallisesta kehitymisestä. Lisäksi 1800-luvun mittaan historiantutkimus tieteenalana sai itsenäisen hallitsevan aseman Saksan akateemisessa maailmassa. Historismin edustajien pääperiaatteena olikin yleisesti oikeuttaa historia tieteenä.<sup>127</sup> Saksalaista historiallista koulukuntaa voidaan käyttää synonyyminä vain historismin kolmannen määrittelyn kanssa, sillä historismi ymmärrettynä laajassa mielessä historiatieteiden olemassaolona viittaa aikaan kauan ennen 1800-lukua. Kuten Georg Iggers huomauttaa, idea historiantutkimuksesta yleistyyksiä ja luokittelua vastustavana tieteenalana oli löydettävissä jo Aristoteleen periaatteesta, jonka mukaan historian tuli käsitellä yksilöllistä universaalien sijaan.<sup>128</sup>

Historismi tai historiallinen koulukunta vakiintuivat saksalaiseen akateemiseen maailmaan ja filosofiseen kenttään 1800-luvun alussa Berliinin yliopiston perustamisen myötä. Berliinissä historiasta tieteenalana tuli ensikertaa itsenäinen tiedekunta, ja se vapautettiin jo keskiajalla alkaneesta teologian ja oikeustieteiden aputieteen roolista. Berliinin yliopiston ensimmäinen historian professori Barthold Georg Niebuhr (1776–1831) ja Berliiniin historian professoriksi vuonna 1825 nimetty Leopold von Ranke (1795–1886) muodostivat yhdessä niin kutsutun ”historian kriittisen koulukunnan”, jonka lähdekritiikkiin perustunut metodi loi pohjan historiallisten faktojen objektiivisen tutkimuksen ihanteelle. Niebuhr ja Ranke olivat yhdessä Berliinin yliopiston perustajan Wilhelm von Humboldtin (1769–1859) kanssa osa historismin ohjelmallisen realisoitumisen merkittävimpiä hahmoja.<sup>129</sup>

Historismin, kuten uuskantilaisuudenkin, tarkka määrittely on hankalaa useasta syystä. Ensinnäkin termi ”historismi” on itsessään anakronismi, joka kehittyi vasta 1900-luvun taitteessa kuvaamaan koko historiallisen tietoisuuden käsitettyä kriisivaihetta. Vaikka historismin edustajat jakoivat yleisiä periaatteita, he eivät olleet itsetietoisesti yhtenäisen historismin perinteen edustajia eikä heillä ollut yhteisiä tarkkaan määriteltyjä ohjelmallisia tavoitteita.<sup>130</sup> Käytän tässä luvussa historismi-termiä kuvaamaan yksinkertaisesti käsitystä toisaalta ihmistodellisuuden fundamentaalisesti historiallisesta luonteesta ja toisaalta historiallisen tietoisuuden kehitymisestä, joka oli seurausta

---

<sup>127</sup> Schnädelbach 1984, 36–37; Beiser 2014, 133–134, Beiser 2011, 1, 6; Iggers 1983, 30.

<sup>128</sup> Iggers 1983, 29.

<sup>129</sup> Beiser 2014, 137.

<sup>130</sup> Beiser 2011, 6 (alaviite 11); Krieger 1989, 107.



edellisestä. Tällaisena historismi on yksi tapa käsittää historian tutkimuksen luonne. Kuten Frederick C. Beiser korostaa, historismi ei ollut homogeeninen perinne, sillä siinä missä jotkin ajattelijat näkivät historian tiettyjen lainalaisuuksien ja merkitysten näyttämönä, toiset hylkäsivät jyrkästi ajatukset historian ytimeistä tai sen teleologisesta edistyksestä. Historismi koettiin myös etenkin 1800-luvun lopun kriittisen historianfilosofian kontekstissa negatiivisena terminä. Esimerkiksi Wilhelm Windelbandin, Heinrich Rickertin ja Wilhelm Diltheyn katsannossa historismi viittasi historiallisen tiedon relativistisuuteen.<sup>131</sup>

Toiseksi, historismin merkitystä on hämärtänyt sen yksinkertaistava ja osin virheellinen tulkinta pelkkänä teleologisena historiallisten lainalaisuuksien systeeminä. Tätä tulkintaa on 1900-luvulla tehnyt tunnetuksi tieteenfilosofi Karl Popper (1902–1994), jonka käytössä termi ”historisismi”<sup>132</sup> viittaa historiallisen tietoisuuden ekplisiittisesti metafyyssiseen ja teleologiseen luonteeseen.<sup>133</sup>

Kolmanneksi, historismin tai historiallisen koulukunnan suhde muihin 1700- ja 1800-luvun Euroopassa vaikuttaneisiin ajattelun traditioihin oli monimutkainen. Aikakauden historiallisen tiedon oikeutuksen haastajista tärkeimpiä olivat valistusfilosofia<sup>134</sup>, absoluuttinen idealismi ja naturalismi<sup>135</sup>. Käyn tässä läpi tarkemmin vain absoluuttisen idealismin, koska sillä oli suurin merkitys Diltheyn ajattelun kannalta.

Absoluuttisen idealismin filosofia valtasi 1800-luvun alkupuolella historiallisen ajattelun aluetta itselleen. On ironista, että hegeliläisen idealismin systeemissä filosofia ”tieteiden tieteenä” oli auttanut historiatieteitä itsenäistymään, mutta idealistisen historianfilosofian myötä historiatieteet uhkasivat jäädä pysyvästi osaksi spekulatiivista filosofiaa. Historismi vapautui hegeliläisen historianfilosofian kovimmasta otteesta Leopold von Ranken yksilöllisyyden periaatteen avulla. Tämän periaatteen mukaan absoluuttisen idealismin historianfilosofiassa historian merkityksen tasot olivat sidottuna teleologiseen järjen kehitykseen, mutta asioiden ja ilmiöiden

<sup>131</sup> Beiser 2011, 1–2, 6 (alaviite 11). Ks. myös Mandelbaum 1967, 58–66.

<sup>132</sup> Esimerkiksi Leonard Krieger toteaa, että ”historisismi” (eng. ”historicism”) tarkoittaa 1900-luvun alussa syntynyttä historismin erityistä muotoa, jonka pyrkimys oli pelastaa positivismiin takia kriisiin ajautunut käsitys historiallisen tiedon yhtenäisyydestä. Krieger 1989, 108–109.

<sup>133</sup> Rand 1964, 505; Beiser 2011, 6; Krieger 1989, 107.

<sup>134</sup> Valistusfilosofiasta tarkemmin ks. Schnädelbach 1984, 37; Mandelbaum 1971, 53–54; Beiser 2011, 11–14; Makkreel 2012, 304; Iggers 1983, 30, 33; Rand 1964, 509.

<sup>135</sup> Naturalismin ja historismin suhteesta ks. Beiser 2011, 4; Meinecke 1972, 1–10; Troeltsch 1922, 103–106, 372–375, 381. Lisää Meinecken ja Troeltschin naturalismin vastaisista tulkinnoista ks. Rand 1964, 503–518.

ainutlaatuisuuden korostaminen historiallisen tiedon muotoutumisessa tarkoitti sitä, että historiallista tietoa ei voinut palauttaa pelkiksi filosofisiksi systeemeiksi.<sup>136</sup>

Historianfilosofinen spekulatiivisuus löysi kuitenkin suhteellisen pysyvän kotinsa historismin sisältä, sillä historiallista tietoa itsessään ei voinut oikeuttaa kokemusperäisen tiedon avulla. Ristiriitaa empiirisyyden ja historiallisen tiedon välillä ratkaistiin historismissa historiallisen ymmärryksen käsitteellä, joka sai sisältönsä erityisen historiallisen yhtenäisyyden tai kontekstin (saks. Zusammenhang) olemassaolosta. Ihminen pystyi ymmärtämään ja epäsuorasti kokemaan menneisyyttä, koska hän oli itse historiallinen olento ja eli osana ajan virtaa. Historia itsessään nostettiin elinvoimaiseksi ja ajassa läsnäolevaksi vaikutukseksi, joka vastusti atomismin vetoomusta asioiden ja ilmiöiden muuttumattomiin perusosiin. Historismin yhtenäisyyden tematiikka käsittikin historiallisen todellisuuden alueena, jossa historiallisesti ainutlaatuinen<sup>137</sup> aines muodosti tiedon perustan synteettisesti tuotetun holistisen kokonaisuuden kontekstissa. Idiograafinen asenne tietoon yhdistettiin saksalaisen filosofian perinteikkääseen yhtenäisyysajatteluun.<sup>138</sup>

*Zusammenhang* ”historiallistettuna idealismina” pysyi sisällöllisesti lähellä Hegelin historianfilosofiaa mutta olennainen ero syntyi siitä tavasta, jolla objektiivisuuden käsite tuli tieteisiin sisällyttää. Esimerkiksi Herbert Schnädelbach kirjoittaa, että Hegelille objektiivisuus oli filosofinen prosessi, jossa henki manifestoitui absoluuttisena ideana tai järkenä suljetussa systeemissä. Historiallisen koulukunnan sisällä universaalien yhtenäisyyden käsite oli puolestaan vain tavoiteltava ideaali ja analyysin apuväline, jonka tuli esiintyä puhtaasti narratiivin tasolla.<sup>139</sup> Historismin eräänlainen implisiittinen ja esioletettu historianfilosofia<sup>140</sup> taipui usein kuitenkin pelkän narratiivin yli historiassa vaikuttavaksi voimaksi tai filosofiseksi merkitykseksi jonakin historiaan sisäänrakennettuna. Tätä huomiota on painottanut myös filosofi Franklin Ankersmit, jonka mukaan esimerkiksi Leopold von Ranken ja Wilhelm Humboldt pyrkivät

---

<sup>136</sup> Beiser 2011, 23; Beiser 2014, 139.

<sup>137</sup> Nämä menneisyyden yksilölliset mutta toisiinsa yhteydessä olleet faktat olivat tärkeitä esimerkiksi Heinrich Rickertille: niihin sovellettuna historioitsijan tulkinta kykeni tuottamaan merkityksellisen yhtenäisyyden historiassa. Ks. Dickey 2012, 795.

<sup>138</sup> Schnädelbach 1984, 38, 40, 47; Beiser 2011, 17–18.

<sup>139</sup> Schnädelbach 1984, 48.

<sup>140</sup> Tässä: filosofia esimateriaalisena tai valmiiksi esioletettuna ymmärryksenä suhteessa tietyn tieteenalan tutkimuskohteeseen yhdessä metodologian ja tutkimuskäytäntöjen kanssa. Ks. Schnädelbach 1984, 41.

virheellisesti etsimään määrittävää historiallista ideaa menneisyydestä itsestään, vaikka sen tuli rakentua vain historioitsijan kerronnallisen tarinan tasolla.<sup>141</sup>

Edellä olen tuonut esiin historismin tai historiallisen koulukunnan määrittelyyn liittyviä ongelmia, jotka osaltaan korostavat sitä tosiasiaa, että historismi täytyy ymmärtää monimuotoisena historiallisen tiedon mahdollisuuden kehikkona. Historismin kirjavat sisällöt ja siihen liitetyt käsitykset heijastelevat toisaalta 1800-luvun tieteellisten, kulttuuristen ja yhteiskunnallisten totuuksien pirstaloitumista sekä sekoittumista ihmiskeskeisen todellisuuden merkitysten etsinnässä sekä toisaalta 1800-lukua käsitteleviä aatehistoriallisia ja filosofisia esityksiä, joiden tutkimuksellisia narratiiveja on rakennettu erityisesti modernisuuden kriisien tematiikalle.<sup>142</sup> Historismia tulee tarkastella epäselvyyksien ja negatioiden lisäksi myös positiivisen määrittelyn kautta, jotta kokonaiskuva historiallisen tietoisuuden luonteesta on mahdollista ymmärtää. Seuraavaksi esitän tutkimuskirjallisuuteen nojaten joukon ensisijaisesti filosofisia periaatteita, jotka yhdistivät tavalla tai toisella historismin edustajia.

Frederick C. Beiser määrittelee neljä historismin sisällä vaikuttavaa keskeistä käsitystä: riittävän syyn periaate<sup>143</sup>, nominalismi, holismi ja epistemologinen tarkastelu<sup>144</sup>. Näistä tärkeimmät ovat nominalismi ja holismi, joiden sisältöjä Dilthey pyrki uudistamaan historiallisen tietoisuuden muotoilussaan.

Nominalismin mukaan kaikki olemassa oleva on partikulaarista. Tästä seuraa, että universaaleja ei itsessään ole olemassa vaan ne ovat puhtaasti mieleemme konstruktioita. Universaaleja ominaisuuksia tai asiantiloja ei voi siis esiintyä asioissa sellaisenaan, eivätkä ne voi muodostaa ihmistodellisuudesta erillistä aluetta. Beiserin mukaan historismi kykeni nominalismin avulla selittämään vetoomuksen muutoksen ja yksilöllisyyden ensisijaisuuteen. Koska universaaleja ei voinut olla olemassa, historian prosessien ja relevantin historiallisen tiedon täytyi muodostua ainutlaatuisista tapahtumista, teoista ja ihmisistä sekä näiden suhteista. Kuten Beiser muistuttaa, nominalismi oli kuitenkin myös syy siihen, miksi relativismi säilyi historismin suurena ongelmana. Koska yksilöllistä toimintaa, ajattelua ja arvoa täytyi johtaa yksilöllisistä

---

<sup>141</sup> Ankersmit 2012, 12–13.

<sup>142</sup> Ks. esimerkiksi Charles Bambachin *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*.

<sup>143</sup> Ks. Beiser 2011, 4; Look 2007, luku 3.4, sähköinen lähde.

<sup>144</sup> Ks. Beiser 2011, 8–9.

olosuhteista ja syistä, merkityksiä tai tarkoitusperiä ei ollut olemassa ilman niitä määrittäviä konteksteja.<sup>145</sup>

Holismi puolestaan tarkoittaa periaatetta, jonka mukaan tiedon ja asiatiilojen luonnetta määrittää kokonaisuus, jota ei voida palauttaa täysin sen osiin. Kokonaisuus siis välttämättä edeltää sen osia, ja vastaavasti kokonaisuus on jotain pelkästään sen osia laajempi rakenne. Historismille tämä merkitsi Beiserin mukaan sitä, että yksilö ei voinut olla olemassaolossaan itsenäinen tai omavarainen: yksilöllisyyden periaatteen mukaisesti ihminen eli yliminällisessä suhteessa ympäröivään kulttuuriin ja todellisuuteen. Tietty kulttuuri tai epookki näyttäytyi intersubjektiivisena alueena, joka määritti puolestaan siitä riippuvia osia.<sup>146</sup> Edellä esittämäni absoluuttisen idealismin ja historiallisen yhtenäisyysajattelun ongelma juonsi juurensa mielestäni juuri holismin periaatteeseen. Näin siksi, että historiallisen tiedon oikeuttamiseksi historismin edustajat tekivät menneisyyden kokemusperäiseksi laajentamalla holismin alueen koskemaan koko ajallisesti muovaantunutta todellisuuttamme. Historiatietoisuus menneisyyden, nykyisyyden ja tulevan yhtenä virtana määritti tietoisuutta, toimintaa ja merkityksiä mutta ajallisuutta ei kuitenkaan voitu palauttaa pelkästään sen osiin.

Beiser esittää ratkaisun nominalismin ja holismin väliseen ongelmaan seuraavasti: koska holismi näyttää edellyttävän metafyyssisen kokonaisuuden asettamista yksilöllisen edelle, holismi ja nominalismi vaikuttivat olevan voimakkaasti ristiriidassa keskenään. Historismin edustajan ei kuitenkaan tarvinnut Beiserin mielestä hylätä kumpaakaan, sillä periaatteet ovat pohjimmiltaan yhteensopivat ja holismin ei välttämättä tarvitse sisältää vetoomusta todellisten universaalien olemassaoloon. Holistinen kokonaisuus voi itsessään toimia partikulaarina, jolloin sen osat ovat erotettavissa kokonaisuudesta vain abstraktissa mielessä. Täten kokonaisuudella on vain looginen tai selittävä ensisijaisuus suhteessa sen osiin.<sup>147</sup> Holismin ja nominalismin logiikkaan perustuva suhde voidaan nähdä siis *ajattelua* ohjaavana periaatteena, joka sellaisenaan on validi. Historismin sisällä holismi vaikutti kuitenkin myös osin *todellisuutta* ohjaavana systeeminä, jonka seurauksena historia muuttui metafyyssisten merkitysten alueeksi. Saksassa syntyneen historismin erityispiirre muuhun eurooppalaiseen historialliseen

---

<sup>145</sup> Beiser 2011, 5. Historismin nominalismia ja konseptuaalisen ajattelun syrjäyttämistä on korostanut myös Georg Iggers: historismia yhdisti tietty arvonfilosofia ja tietoteoria, joka kielsi normatiivisen ja yleistävän ajattelun konseptit asettaen ymmärryksen ja historian yksilölliseen liittyneen intuition etusijalle. Iggers 1983, 8–10.

<sup>146</sup> Beiser 2011, 5–6.

<sup>147</sup> Beiser 2011, 6.

ajatteluun verrattuna olikin eräänlainen holismin todellisuutta ohjaavan systeemin realisoituminen etenkin valtiokäsityksessä ja valtion moraalisen voiman alueella.<sup>148</sup>

Historismin pitkä 1800-luku oli pohjimmiltaan yritys oikeuttaa historiallinen tieto modernin tieteen vaatimusten ja ihmistieteiden erityisen tiedonalueen välimaastossa. Historismin tulkintaa onkin hämärtänyt tradition sisällä vaikuttanut jatkuva jännite universaalin ja yksityisen välisestä suhteesta. Kuten Herbert Schnädelbach toteaa, universaalin ja yksityisen problematiikassa oli pohjimmiltaan kysymys systemaattisen ja historiallisen suhteesta itse historiatieteiden sisällä. Historiallisesta yhtenäisyysajattelusta tuli käytännön tieteellinen ongelma, jonka ratkaisua vaikeutti vallalla ollut standardi tiedon empiirisyydestä ja objektiivisuudesta. Historiallisen yhtenäisyyden idea teki menneisyydestä käsitettävän, mutta myös historiallisella tietoisuudella täytyi olla oma historiallinen sisältönsä ja luonteensa. Yhtenäisyyden ratkaisu muuttui yhtenäisyyksien ongelmaksi historiallisen tietoisuuden alkuperästä.<sup>149</sup> Vuosisadan lopulla useat saksalaiset ajattelijat ryhtyivät tarkastelemaan historiallisen tietoisuuden ja yhtenäisyyden postulaatteja kriittisesti. Historiallisen tiedon jo itsessään historiallisesti määrittyneitä sisältöjä tarkasteli merkittävimmin Wilhelm Dilthey, joka muokkasi historiallisen tietoisuuden perustavaksi psykologiseksi ja filosofiseksi periaatteeksi.

*Einleitungissa* nousee jo varhain esille se seikka, että Diltheyllä oli ongelmia aikakauden historiallisen koulukunnan filosofisen perustan – tai pikemminkin sen heikkouden – kanssa. Dilthey toteaaakin, että ”Historialliselta koulukunnalta puuttui terve suhde sekä epistemologiaan että psykologiaan.”<sup>150</sup> Toisin sanoen, Diltheylle ongelma oli se, että historiallinen koulukunta ei pystynyt pätevästi selittämään kuinka historiallinen tietoisuus kykeni olemaan suhteessa omaan todellisuuteemme.<sup>151</sup> Diltheyn näkemys tuntuu viittaavan siihen, että historiallisen koulukunnan teoreettiset lähtökohdat eivät Diltheyn mielestä kyenneet perustelevaan välttämätöntä tiedon ehtoa siitä, kuinka historiallinen tietoisuus ja historiallinen tieto kykenivät toimimaan vuorovaikutuksessa keskenään. Selvyiden vuoksi puhun tästä eteenpäin historismista ja

---

<sup>148</sup> Tästä tarkemmin ks. Iggers 1983 7–9.

<sup>149</sup> Schnädelbach 1984, 49–50.

<sup>150</sup> Dilthey 1989, 48.

<sup>151</sup> Tätä osin ontologista ongelmaa on tarkastellut myös Rudolf Makkreel: historiallisen koulukunnan taipumus tulkita historiaa eristettyjen kansakuntien kautta palautti historiallisen koulukunnan takaisin transsendentin järjestyksen tielle. Makkreel 1977, 53–54.

saksalaisesta historiallisesta koulukunnasta nimellä ”historiallinen koulukunta”, joka oli myös Diltheyn käyttämä termi läpi *Einleitungin*.

Terve suhde sekä epistemologiaan että psykologiaan tarkoitti Diltheylle koko historiallisen ajattelun palauttamista ihmisluonnon kokonaisuuteen sellaisena kuin se näyttäytyi kokemuksessa, kielessä ja historiassa. Tämän kokonaisuuden sisäisten suhteiden analyysi kykenee Diltheyn mukaan ylittämään idealismin ja empiirisen realismin välisen kuilun keskittymällä elämään sellaisenaan.<sup>152</sup> Diltheyn ajattelua ohjannut peruskysymys historiallisen tietoisuuden luonteesta ei ollut oleellinen vain historiatieteiden kannalta, vaan se liittyi laajempaan ihmistieteiden olemukseen. Historiallisen koulukunnan teoreettinen köyhyys oli Diltheylle mitä enimmässä määrin kulttuurinen ja tieteellinen epäkohta, sillä liikkeen vaikutusvalta oli laaja ihmistä ja yhteiskuntaa tutkivien tieteiden keskuudessa. Dilthey toteaaakin, että historiallisesti kehittyneiden ihmistieteiden oikeutusta ei ole mahdollista perustella pelkällä historiallisella intuitiolla tai epookkien vertailututkimuksella.<sup>153</sup>

Positivismin vaikutusvalta historiallisen tiedon alueella johtui itse asiassa pitkälti historiallisen koulukunnan omasta heikosta filosofisesta perinteestä. Luonnontieteiden substanssin ja kausaalisuuden käsitteistö piti Diltheyn mukaan sisällään huomattavasti enemmän analyyttistä selitysvoimaa suhteessa historiallisen koulukunnan spekulatiivisiin vetoomuksiin, joilla oli parhaimmillaankin vain hyvin hatara esitys todellisuuden itsensä luonteesta.<sup>154</sup> Diltheyn kritiikki historiallisen koulukunnan hataria filosofisia periaatteita kohtaan palautuu osittain historiallisen tietoisuuden käsitteen ongelmiin yksilöllisen ja universaalin välisten suhteiden määrittelyssä.

Dilthey yhtyi historiallisen koulukunnan suurmiehen Leopold von Ranken ajatukseen objektiivisen (universaalin) historiallisen todellisuuden saavuttamisen tärkeydestä, mutta piti rankelaisen perinteen lähestymistapaa vääränä. Dilthey kirjoittaa:

Tämä [objektiivisen todellisuuden] kaipuu voidaan tyydyttää vain tieteellisellä tiedolla niistä psyykeen yksiköistä, joista tämä todellisuus muodostuu, ja sellaisten pysyvien rakenteiden kautta, jotka ovat vuorovaikutuksessa niiden [psyykeen yksiköiden] kanssa ja kantavat mukanaan historiallista kehitystä. Ellei näin ole, kaipuu ei saavuta todellisuutta,

---

<sup>152</sup> Dilthey 1989, 49–52.

<sup>153</sup> Dilthey 1989, 49.

<sup>154</sup> Dilthey 1989, 49, 154–158.

jota ei voi ymmärtää pelkän pohdinnan tai intuition avulla vaan analyysin kautta.<sup>155</sup>

Diltheyn ajattelun mukaan tietoisuus ei siis voinut saavuttaa historiallista todellisuutta oikealla tavalla, mikäli yksilön subjektiivinen maailma<sup>156</sup> psyykeen yksikkönä säilyi rankelaisittain tukahdutettuna. Abstraktin ja intuitiivisen tarkastelun – jossa yksilön psyyke ei toimi historiallisuuden lähtökohtana – sijaan historiallisen koulukunnan täytyi Diltheyn mukaan lähestyä historiallista tietoa ihmisen tietoisuuden analyysin kautta. Termillä ”analyysi” Dilthey tarkoittaa jonkin monimutkaisen ilmiön purkamista sen osiin tavalla, jonka myötä suurin osa kokonaisuuden muodostamista faktoista voidaan käsittää, siinä missä abstraktio tieteellisenä lopputulemana puolestaan erottelee Diltheyn mukaan kokonaisuudesta vain yhden faktan ja hylkää loput.<sup>157</sup>

Analyttisesti käsitettynä Diltheyn hahmottelema historiallinen tietoisuus syntyi yksilön sisäisen kokemuksellisuuden alueella mutta laajeni ulkoisen todellisuuden alueelle intersubjektiivisen kokemuksen horisonttina. Siksi Dilthey esittääkin, että ihmistieteellisten väitelauseiden luokka, joka kuvasi todellisuutta annettuna havainnossa ja jäljitti sosiohistoriallisen todellisuuden kehitystä, muodosti tiedon *historiallisen* elementin.<sup>158</sup> Dilthey kritiikki tarkastelijan sisäisen maailman tukahduttamista kohtaan ei tehnyt historiallisesta tiedosta anakronistista tai täysin subjektiivista. Diltheyn tarkoitus oli pikemminkin osoittaa, kuinka historiallisen tietoisuuden sisältö tarvitsi ihmisen sisäistä kokemusmaailmaa oppaana historiallisen todellisuuden ymmärtämisessä ja tieteellisen katseen ohjaamisessa.

Diltheyn objektiivisuuden tai universaaliuden käsite historiallisen tiedon alueella tuntuukin viittaneen pikemminkin yksilön sisäisen kokemusmaailman välittömään varmuuteen kuin subjektiivisuuden negaatioon, joka olisi irrottanut historiallisen ihmiskokemuksesta. Tämä täytyy nähdä seurauksena ihmisen tietoisuuden toiminnasta, jossa subjektiivinen ja objektiivinen kietoutuvat toisiinsa. Koska Dilthey näki, että historiallisen tietoisuuden olennaisin tehtävä oli asettaa ihminen osaksi historiallisesti kehittyntä todellisuutta, hänen oli muokattava historiallisen koulukunnan keskeisiä

---

<sup>155</sup> Dilthey 1989, 143.

<sup>156</sup> Arvot, moraali, kulttuuriset käsitykset, tunteet, kognitio yms. tekijät, jotka osittain ehdollistavat historiallista tutkimusta. Ks. Dilthey 1989, 137, 140–141, 146.

<sup>157</sup> Dilthey 1989, 433.

<sup>158</sup> Dilthey 1989, 51, 78.

teesejä universaalista ja yksilöllisestä ontologisesti dynaamisemmiksi. Abstrakti ja yleinen tieto yksilön mentaalisista tiloista ja sosiokulttuurisista rakenteista täytyi Diltheyn mukaan sovittaa yhteen tieteiden ja historian konkreettisen kehityksen ainutlaatuisuuden kanssa.<sup>159</sup> Tämä oli Diltheylle mahdollista vain, mikäli tarkastelu aloitettiin ihmishistorian tarkoituksenmukaisuuden alueelta, jossa psyykkisten toimintojen kokonaisuus heräsi eloon.<sup>160</sup>

Historiallinen koulukunta näyttäytyy Diltheyn ajattelussa jokseenkin dogmaattisena liikkeenä, joka itsepintaisesti irtisanoutui abstraktin tiedon soveltamisesta ja pitäytyi konkreettisen todellisuuden tarkastelussa. Kun muistetaan historiallisen koulukunnan vaikea suhde idealismiin, Diltheyn näkemys tuntuu osin oikeutetulta. Dilthey itse muodostaa elävän historiallisen todellisuuden alueensa yhtenäisyydelle, joka ylittää pelkästään ihmisen konkreettisen toiminnan ja mahdollistaa ihmisten välisten merkitysalueiden synnyn.<sup>161</sup> Tätä pragmaattisen historioitsijan tulkintoja ja historianfilosofin ylihistoriallista lähestymistapaa yhdistänyttä historiallista yhtenäisyyttä kritisoi Diltheyn aikalaisfilosofi ja kirjeenvaihtoystävä kreivi Paul Yorck von Wartenburg. Yorck von Wartenburg kirjoittaa, että Diltheyn historiallinen yhtenäisyys tekee liian vähän geneeristä eroa varsinaisen olemassa olevan ja historiallisen välillä soveltaen muodon käsitettä historiallisten voimien ykseyteen vain kuvainnollisesti.<sup>162</sup> Yorck von Wartenburgille historia oli ennen kaikkea (loogisia) muotoja ja niiden koherenttia järjestämistä logiikan ehdoilla. Hän tuomitsikin myös historiallisen koulukunnan antikvariaattisena tapana katsoa historiaa jonakin aineellisena ja historian ”hölmöihin yksityiskohtiin” paneutuneena.<sup>163</sup>

Diltheylle kuitenkin olemassa oleva todellisuus oli historiallista ja historiallinen olemassa olevaa. Vaikka Yorck von Wartenburg vaati loogisille kategorioille alisteisia periaatteita historiallisen menneen hahmottamisessa, Diltheylle historiallisen elämän ydin oli todellista juuri siksi, että yksilöt ylittänyt historiallisen yhtenäisyyden alue palautui ihmisen psyykeen sisältöihin. Elämän ja historiallisuuden kokemus merkitsi Diltheylle siis psykologisten funktioiden lisäksi ajallista ykseyttä menneestä, nykyisyydestä ja tulevast.

---

<sup>159</sup> Dilthey 1989, 50–51, 79–80.

<sup>160</sup> Dilthey 1989, 103.

<sup>161</sup> Dilthey 1989, 103–104, 176–177.

<sup>162</sup> Ks. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897*. Halle-an-der-Saale (1923). Viitattu Heidegger 2000, 473.

<sup>163</sup> Ibid., 473–474.



Diltheyn yhtenäisyysajattelussa oli selviä viitteitä historiallisen koulukunnan historiallisen yhtenäisyyden alueeseen. Dilthey kuitenkin itse teki selvän pesäeron kaikkiin idealismiin ja historianfilosofiaan<sup>164</sup> todellisuutta ohjaaviin representaatioihin.<sup>165</sup> Diltheyn historiakäsitys poisti historiassa itsessään vaikuttavan arvon tai merkityksen koska kaikki todellisen maailman merkitykset saivat Diltheylle sisältönsä vain suhteessa yksilön elämään. Tunne historiasta ja sen olemassaolosta onkin Diltheyn mukaan vain reflektio ihmisen sisäisestä maailmasta.<sup>166</sup> Toisin sanoen, Dilthey rakensi historiallisen yhtenäisyyden periaatteen ennen kaikkea analyyttisellä tasolla, jonka seurauksena yhtenäisyys ei voinut esiintyä historiallisessa todellisuudessa jonakin sinne asetettuna.

Lawrence Dickey tuo esiin saman huomion esittämällä, kuinka Dilthey itse asiassa erotteli toisistaan kaksi erilaista yhtenäisyyden käsitettä: loogisen yhtenäisyyden ja todellisen historiallisen yhtenäisyyden. Historiallisen tiedon alueella vain todellinen historiallinen yhtenäisyys oli Dickeyn mukaan Diltheylle tavoiteltavaa, sillä se oli yhtenäisyys, joka esiintyi annettuna elämässä eikä ollut siitä irrallisena.<sup>167</sup> Todelliseen historialliseen yhtenäisyyteen viittaamalla Dilthey vahvisti historiallisen koulukunnan metodologisen ja historiallisen maailman konkreettisen tutkimuksen tärkeyden, mutta historiallistetun elämän ymmärtäminen vaati Diltheyn mukaan myös ”sympaattista kykyä” kokea menneisyys ”historiallisen mielikuvituksen avulla”.<sup>168</sup> Kuten Dickey jatkaa, historioitsijan katse menneisyyteen merkitsi Diltheylle kuitenkin subjektivismiin ja relativismiin sijaan vahvasti diskursiivista asennetta, joka toimi osana tutkijoiden kollektiivista toimintaa ja muuttui historiallisen tiedon lisääntyessä ajan myötä.<sup>169</sup>

Siinä missä historiallisen koulukunnan historiallisen yhtenäisyyden alueen sisällä esiintyi<sup>170</sup> jokseenkin metafyyssinen käsitys historian yksilöllisestä ”ajan henkeä” kuvaavana entiteettinä, Dilthey kumosi omassa filosofiassaan erilaisten sielukäsitteiden merkityksen historiallisen tiedon tarkastelussa.<sup>171</sup> Dilthey toteaaakin, että fysiologisesta yksipuolisuudesta johtuen vetoomukset kansankunnan sieluun (saks. Volksgeist) johtavat eräänlaiseen tiedostamattomaan ja abstraktiin hengelliseen intuitioon, joka

---

<sup>164</sup> Dilthey sanoo, että ainut mielekäs tapa puhua historianfilosofiasta on tarkoittaa sillä filosofisella asenteella tuotettua historiantutkimusta. Dilthey 1989, 141.

<sup>165</sup> Dilthey 1989, 146.

<sup>166</sup> Dilthey 1989, 146–147.

<sup>167</sup> Dickey 2012, 811.

<sup>168</sup> Dilthey 1989, 141.

<sup>169</sup> Dickey 2012, 811.

<sup>170</sup> Tarkemmin ks. Plantinga 1989, 38–39.

<sup>171</sup> Dilthey 1989, 83.

heikentää metodologisen ja tieteellisen tutkimuksen merkitystä historian tuntemisessa.<sup>172</sup> Yksilön suhde historialliseen todellisuuteen esimerkiksi kielen tai uskonnon alueella ei Diltheyn mukaan muodostunut mystisesti vaan oli tulosta kansakuntien konkreettisen elämän ”yksilöllisestä yhteydestä.”<sup>173</sup> Tämä yhteys oli Diltheylle pohjimmiltaan psykologinen ja vastusti siksi yli-inhimillistä moraalia, arvojen aluetta tai kansakuntien substanssijattelua. Diltheyn historianteoriassa yksilöllisen suhde universaaliin pystyttiin selittämään tarkastelemalla tietoisuuden ja järjen historiallista kehitystä ilman turvautumista metafyyssiin määritelmiin. Dilthey siirsi historiallisen koulukunnan tärkeää yksilöllisyyden periaatetta kauemmas historianfilosofiasta säilyttäen samalla Zusammenhang-ajattelun merkityksen historiallisen tiedon tuottamisen ehtona.

Sekä Georg Iggers että Herbert Schnädelbach korostavat Diltheyn historiallisen ajattelun murroksellisuutta 1800-luvun lopun aatehistorian kontekstissa. Heidän mukaansa Diltheyn kriittinen suhtautuminen historialliseen tietoon tarkoitti historiallisen koulukunnan metodologisen ja epistemologisen pohjan perusteellista uudelleenrakentamista kriittisen historianfilosofian avulla.<sup>174</sup> Eräät tutkijat, kuten Theodore Plantinga, ovatkin lukeneet Diltheyn historiallisen koulukunnan ulkopuoliseksi teoreetikoksi, mikäli historiallisella koulukunnalla (tai historismilla) viitataan kapeaan käsitykseen historian teleologisesta ja välttämättömästä edistyksestä.<sup>175</sup> On totta, että Diltheyn tavoite luoda systemaattinen historian, tietoisuuden ja kokemuksen tietoteoria koski kaikkia ihmisen sosiohistoriallisia merkityksiä tutkivia tieteitä. Näin Diltheyn projekti välttämättä laajeni pelkän historiallisen koulukunnan perinteen ja tavoitteiden ulkopuolelle, kuten myös Bernard Eric Jensen on tähdentänyt<sup>176</sup>. Toisaalta, koska historiallinen tietoisuus ja yksilön elämän ajallisuus olivat keskeisessä osassa ihmistieteiden kehitystä, historiallisen koulukunnan teoreettinen sisältö oli Diltheylle tärkeä lähtökohta erityisesti metodologiaan liittyvien periaatteiden, intuition merkityksen sekä historiallisen yhtenäisyyden käsitteen kehittämisessä.<sup>177</sup>

---

<sup>172</sup> Dilthey 1989, 109.

<sup>173</sup> Dilthey 1989, 92.

<sup>174</sup> Iggers 1983, 125, 133–135; Schnädelbach 1984, 50–51, 54.

<sup>175</sup> Plantinga 1980, 127.

<sup>176</sup> Jensen 1984, 69–70.

<sup>177</sup> Esimerkiksi luonnontieteiden ja historiallisten tieteiden metodologista eroa korostaneen Johann Gustav Droysenin pitämien luentojen vaikutus Diltheyn ajatteluun oli huomattava. Dickey 2012, 809.

Koko ihmistieteiden projektin kannalta katsottuna historiallinen koulukunta edusti Diltheylle muiden ihmistieteiden joukossa vain yksittäistä keinoa ymmärtää sosiohistoriallista todellisuuttamme. Siksi historiallinen koulukunta oli samalla sosiohistoriallisten muutosvoimien kohteena mutta synnytti myös kulttuurisesti merkityksellisen tavan käsittää inhimillisen tiedon olemus. Tämä kaksisuuntainen vaikutus toimii keskeisenä osana kaikissa Diltheyn ihmistieteiden teoreettisissa sisällöissä ja viittaa siihen, että ainoastaan historiallinen koulukunta ei voinut olla Diltheylle tiedon absoluuttinen mittapuu. Diltheyn ”historiallisen järjen kritiikin”<sup>178</sup> mukaisesti historiallisen tietoisuuden tuli koskea myös sen omia historiallisia ehtoja, jotka historiallinen koulukunta oli jättänyt huomiotta.

Täytyy huomioida, että kriittinen lähestymistapa yksin ei riitä erottamaan Diltheytä historiallisen koulukunnan perinteestä. Mikäli historismi tai historiallinen koulukunta ymmärretään kokonaisvaltaisena historiallis-filosofisena asenteena tietoon ja inhimilliseen todellisuuteen, se kattaa ehdottomasti myös Diltheyn ajattelun. Historiallinen tietoisuus realisoitui kuitenkin lukuisilla eri tavoilla. Vasta tarkastelemalla läheisemmin historiallisen koulukunnan periaatteita suhteessa Diltheyn ihmistieteiden laajempaan systeemiin, voidaan niiden yksilöllisyyden periaatetta, yhtenäisyyden aluetta ja epistemologista pohjaa koskeneet erot havaita.

Diltheytä ei pidä anakronistisesti olettaa historiallisen koulukunnan edustajaksi vain hänen historiallisen asenteensa perusteella, sillä *Einleitungissa* Diltheyn kanta historiallista koulukuntaa kohtaan on selvä. Tekemällä vertauksen valistusfilosofian liian abstraktiin ajatteluun Dilthey sivaltaa historiallista koulukuntaa kirjoittamalla, kuinka sen

Yhtä tuhoisa virhe oli korvata abstraktioiden maailma utuisella tunteella elävästä ja irrationaalisesti voimakkaasta todellisuudesta, joka ylittää kaiken tiedon pohjanaan riittävän syyn periaate.<sup>179</sup>

Dilthey yhtyi historiallisen koulukunnan tavoin historiallisen tiedon oikeuttamisen tärkeyteen, mutta historiallinen koulukunta oli hänen mielestään astunut tavoitteessa väärille urille. Paras tapa määritellä Diltheyn ja historiallisen koulukunnan suhde on mielestäni esittää Dilthey historiallisen koulukunnan ulkopuolisena

---

<sup>178</sup> Dilthey 1989, 165.

<sup>179</sup> Dilthey 1989, 99.

historianteoreetikkona<sup>180</sup>, jolla oli filosofisesti läheiset siteet liikkeeseen. Dilthey jakoi historiallisen koulukunnan kanssa fundamentaalisen käsityksen asioiden ja ilmiöiden historiallisuudesta sekä historiallisen tietoisuuden merkityksestä. Dilthey kuitenkin paikkasi historiallisen koulukunnan heikon filosofisen pohjan liikkeen ulkopuolelta, sillä Diltheylle lopullinen päämäärä ei ollut kehittää pelkkää historiantutkimusta. Diltheyn tavoitteena oli päinvastoin järjestelmällisesti rakentaa historiallisen tietoisuuden pohjalta kaikkien ihmistieteiden teoria. Täten Diltheylle avautui historiallisen koulukunnan filosofiset heikkoudet selvempinä ja tärkeämpinä kuin esimerkiksi Johann Gustav Droysenilla, joka nojautui vahvasti historiallisen koulukunnan traditioon etsiessään oikeutusta ihmistieteille historiatieteiden ymmärtämisen metodologiasta filosofisen systeemin sijaan.<sup>181</sup>

Ihmistieteiden teorian merkitys aktualisoituu Diltheyn ajattelun vuorovaikutuksessa sekä uuskantilaisuuden että historiallisen koulukunnan kanssa. Vaikka Diltheyn ihmistieteiden yhtenäistämiseen pyrkinyt filosofia jakoi useita yleisiä periaatteita molempien liikkeiden kanssa, Diltheyn ohjelmallinen tavoite käsitti ensisijaisesti laajan ihmistieteellisen näkökulman, jota ei ollut mahdollista saavuttaa rajatumpien filosofisten koulukuntien sisältä. Dilthey ei asettanutkaan ihmistieteiden ainoaksi teoreettiseksi pohjaksi sen enempää historiallista tietoisuutta kuin Badenin koulukunnan arvojen ja epistemologian filosofiaakaan. Diltheyn ajattelussa oli selviä viitteitä sekä uuskantilaisuuden että historiallisen koulukunnan yleisistä periaatteista, mutta tulkintani mukaan häntä ei voi varsinaisesti esittää kummankaan liikkeen edustajaksi. Ihmistieteiden teorian kehittelyn kannalta uuskantilaisuus ja historiallinen koulukunta eivät tarjonneet Diltheylle filosofisesti ja teoreettisesti riittävän joustavaa tai valmista pohjaa monimutkaiselle tulkinnalle tiedon, tietoisuuden ja historiallisen olemassaolon suhteista. Diltheyn ihmistieteiden teorian merkitys 1800-luvun lopun saksalaisen tieteenfilosofian kontekstissa voidaankin ymmärtää eräänlaisena sulatusuunina, jossa aikakauden voimakkaat ihmistieteelliset ja historiantutkimukselliset vaikutteet kietoutuivat toisiinsa. Lopputulos edusti Diltheyllä kuitenkin erityisen omaperäistä osiaan laajempaa kokonaisuutta, jossa vaikutti ennen kaikkea pyrkimys oikeuttaa ihmistieteiden olemassaolo filosofisesti tukevan ja elämään suuntautuneen historiallisen fenomenologian avulla.

---

<sup>180</sup> Tätä termiä käyttää myös Theodore Plantinga Diltheystä historiallisena ajattelijana. Ks. Plantinga 1980, 17–18.

<sup>181</sup> Droysen 1893, 1–26.

#### 4. Erityisyys ihmistieteiden perusteiden tieteenteoreettisissa sisällöissä

Voimistunut luonnontieteellinen asenne pakotti 1800-luvun lopulla filosofisen tiedesysteemin astumaan ulos idealismin pimeästä kammioista. Ulkona maailmassa tieteiden tiede muuttui alastomaksi ja heikoksi. Empiirisyyden ja kausaliteetin marssi synnytti kuitenkin paitsi reaktion filosofian merkityksen uudelleenlöytämiseksi myös tarpeen määritellä ja oikeuttaa sellaiset tieteet, joiden tutkimusalueen käsitteellinen rikkaus ja merkitysten monimuotoisuus näyttivät vastustavan puhdasta luonnontieteellistä reduktiota. Tarina 1800-luvun modernin tieteenkentän synnystä ja filosofian aseman heikkenemisestä oli täten myös kertomus ihmistieteiden paradigman noususta ja kukoistuksesta. Yhtenä vuosisadan merkittävimmistä ihmistieteiden teoreetiikoista Wilhelm Dilthey pyrki rakentamaan yhtenäisen ihmistieteiden systeemin kuvaamalla, mitä ihmistieteet ylipäänsä olivat, mitä niiden tuli tutkia ja millä tavalla. Vaikka nykyään erottelu ihmistieteiden ja humanististen tieteiden sekä luonnontieteiden välillä on jokseenkin selvä<sup>182</sup>, 1800-luvun lopulla kysymys kulttuurin ja ihmisen toiminnan tutkimuksen tavasta sekä tällaisen tutkimuksen arvosta oli painava ja monimutkainen.

Tieteellisen ja filosofisen ajattelun tehosekoittimena Diltheyn suhde 1800-luvun eurooppalaiseen hengen kulttuuriin on erityisen tärkeää määritellä riittävän tarkasti. Aiemmassa käsittelyluvussa tutkin kahden koko mannermaiselle filosofialle tärkeän saksalaisen ajatteluperinteen, uskantilaisuuden sekä historiallisen koulukunnan, suhdetta Diltheyn filosofiaan. Valintani noudattivat jokseenkin perinteistä saksalaisen aatehistorian ja filosofian historian tutkimusnäkökulmaa mutta valinta on perusteltu, sillä Diltheyn teoreettisten lähtökohtien erittely uskantilaisuuden ja historiallisen koulukunnan suhteen ovat olennainen osa *Einleitungin* sisällön merkityksen ymmärtämistä osana 1800-luvun loppupuolen tieteellistä keskustelua.<sup>183</sup>

Seuraavaksi siirryn tutkimaan sitä, millaiselle pohjalle Dilthey itse rakensi ihmistieteiden systeemiään. Oleelliseksi kysymykseksi nostan sen, miksi Diltheyn

---

<sup>182</sup> Tieteenalojen väliset määritelmät vaihtelevat kuitenkin myös nykyään merkittävästi esim. akateemisten ja kulttuuristen perinteiden pohjalta. Nykyään etenkin länsimaissa voidaan sanoa taloudellis-pragmaattisen näkökulman jossain määrin hallitsevan tieteellisen arvostuksen kenttää. Toinen kysymys on, onko tämä hyvä tai haluttava asiointila.

<sup>183</sup> Käsillä olevan työn pituus ei valitettavasti riitä kattavampaan käsittelyyn ja joudun siksi jättämään tutkielmani ulkopuolelle esimerkiksi Diltheyn esteettiset ja teologiset pohdinnat sekä suuren osan hänen hermeneuttis-eksistentiaalisesta filosofiastaan.

ihmistieteiden teorettinen sisältö oli erityinen – toisin sanoen, miksi Diltheyn ihmistieteiden teorialla oli normatiivista ja todellisuutta selittävää voimaa. Tarkastelen kysymystä kolmen osa-alueen avulla. Ensimmäiseksi analysoi sitä, miten Dilthey perusteli erityisen ihmistieteellisen tiedon olemassaolon ja samalla myös tarpeen ihmistieteiden omalle paradigmalle erillisenä positivismin filosofiasta. Toiseksi tutkin Diltheyn yksilön ontologian vaikutuksia ihmistieteellisen tiedon ja metodologian suhteen. Lopuksi tarkastelen Diltheyn ihmistieteiden mielenkiintoista suhdetta empiirisyyteen ja aikakauden luonnontieteiden alaan. Kysymykset ovat tärkeitä, sillä ne tuovat esiin Diltheyn filosofian ja käytännön tieteellisen toiminnan rajapinnassa vaikuttaneet tieto-opilliset, ontologiset sekä tieteen tekemisen vuorovaikutukseen liittyneet tasot. Ihmistieteiden teorian merkitys aikakauden tieteenfilosofiassa kulminoituikin paitsi Diltheyn ajattelun laaja-alaiseen ja vakiintuneita tieteellisiä koulukuntarajoja ylittäneeseen ihmistieteelliseen asenteeseen, myös teoreettisen ja käytännöllisen alueilla vaikuttaneisiin tulkintoihin tiedon rakentumisesta, muodosta sekä suunnasta.

#### **4.1. Ihmistieteellisen tiedon oikeutus ja positivismin uhka**

Saksalainen historiallinen koulukunta oli tehokkaasti vastustanut Leopold von Ranken johdolla 1830-luvun saksalaisen idealismin spekulatiivista historianfilosofiaa, joka pyrki paljastamaan fundamentaalisen totuuden maailmasta ja sen järjestyksestä. Ranken ja Johann Gustaf Droysenin tapaan myös Dilthey piti idealismin spekulatiivisuutta ja apriorisia menetelmiä haitallisena ihmistieteiden autonomisen kehityksen kannalta. 1840-luvun jälkeen absoluuttinen idealismi menetti kuitenkin hallitsevan asemansa tieteiden määrittelijänä ja jätti jälkeensä filosofis-tieteellisen erämaan. Kulttuuri- ja ihmistieteiden orastavaa järjestäytymistä uhkasi uusi luonnontieteellinen maailmankuva, jonka vaaran Frederick C. Beiserin mukaan Dilthey ja Droysen ymmärsivät voimakkaammin kuin Ranke, jonka universaaleihin lainalaisuuksiin nojannut historiantulkinta sopi perusteiltaan yllättävän hyvin naturalistiseen mittapuuhun.<sup>184</sup>

Diltheyn pyrkimys ihmistieteellisen ja positivismista riisutun epistemologian oikeuttamiseen käy ilmi jo *Einleitungin* esipuheessa, jossa Dilthey puhuu filosofisesta projektistaan pelastaa tiedolliseen epävarmuuteen ajautuneet ihmistieteet historiallisen

---

<sup>184</sup> Beiser 2011, 325.

tarkastelun avulla.<sup>185</sup> Tekstissään Dilthey viittasi eksplisiittisesti historiallisen koulukunnan periaatteisiin, koska hän näki, että historiallisen koulukunnan nousu oli päästänyt valloilleen todellisen historiallisen tietoisuuden aikakauden.<sup>186</sup> Historiallinen koulukunta oli siis Diltheylle epistemologisesti tärkeä, koska ajatus historiallisen tietoisuuden olemassa olosta näytti vieneen henkisen hegemonian ihmistieteissä käyttökelvottomien rationaalisuuden ja filosofisten postulaattien universaaleilta johdannaisilta.

Mikäli historiallisella tietoisuudella itsessään oli Diltheyn ajattelussa tällainen voima, miksi positivistinen tiedekäsitys ylipäänsä oli ongelma ihmistieteellisen tiedon alueella? Eikö historiallisen tietoisuuden puolesta puhuminen ja analysointi olisi riittänyt positivismiin vastustamiseen? Asia ei ole niin yksinkertainen, sillä positivismi filosofisena periaatteena valtasi itse historiallisen tietoisuuden alaa ja vei ihmistieteelliseltä tutkimukselta erityisluonteen inhimillisen ja historiallisen todellisuuden tarkastelijana. Dilthey kommentoi positivismia toteamalla, kuinka kysymys ihmistieteiden tieteellistä käsitteistöä yhdistävästä periaatteiden systeemistä

Sai väärän selityksen Comten ja muiden positivistien sekä J. S. Millin ja empiristien vastauksissa, jotka näyttävät minusta typistävän ja vääristävän historiallista todellisuutta sitouttaakseen sen [historiallisen todellisuuden] luonnontieteiden konsepteihin ja metodeihin.<sup>187</sup>

Diltheyllä positivismin merkitys ihmistieteiden tiedollista oikeutusta ja itsenäistä paradigmaa uhanneena filosofiana liittyikin olennaisesti positivismiin tuottamaan *epistemologisesti* väärään suhteeseen ihmistieteiden ja todellisuuden välillä.

Koska 1800-luvun positivismi käsitteli ihmisten luoman todellisuuden merkityksiä subjektista riisuttuina loogisina konstruktioina, Dilthey näkee positivismiin johtavan yleiseen tiedekäsitykseen, jossa yksittäiset tieteenalat ovat verrattain riippumattomia ja toisistaan erillisiä kokonaisuuksia.<sup>188</sup> Tieteenalojen eräänlainen eristyneisyys onkin Diltheyn mukaan syypää sekä aikakauden tieteentekemisen raadollisuuteen että mekanistiseen ihmiskäsitykseen, jossa yksilö rakennetaan puhtaasti atomien ja

---

<sup>185</sup> Dilthey 1989, 49.

<sup>186</sup> Dilthey 1989, 47–48. Ks. myös tämän tutkielman luku 3.2.

<sup>187</sup> Dilthey 1989, 49.

<sup>188</sup> Dilthey 1989, 240.

sensaatioiden pohjalta.<sup>189</sup> Vastoin positivismia, Diltheyn ihmistieteiden episteeminen päämäärä oli käsitellä ensisijaisesti ihmisen psyykkisiä elementtejä ja erityistä psykososiaalista yhteenliittymän aluetta, jossa faktat maailmasta liittyivät ajalliseen verkottumiseen klassisen rationalismin kausaalisuhteiden sijaan.<sup>190</sup>

Kuten Bernard Eric Jensen toteaa, Diltheyn positivismin kritiikki ei kuitenkaan liittynyt ensisijaisesti siihen, että luonnontieteiden metodeja käytettiin ihmistieteissä. Diltheyn kriittinen suhtautuminen luonnontieteiden ideaaleihin ja metodeihin perustuikin Jensenin mukaan siihen, että niitä pakotettiin kritiikittömästi ja dogmaattisesti osaksi yhteiskunnan ja historian tutkimusta.<sup>191</sup>

Dilthey tuntuukin kieltäneen erityisesti positivistisen paradigman jäykän soveltamisen ihmistieteissä sillä perusteella, että ihmistieteellinen käsitys tiedon luonteesta ei taipunut hänen mielestään transsendentin<sup>192</sup> tarkastelun alaiseksi. Dilthey kirjoittaa:

Psyykkisen elämän henkilökohtainen merkityssisältö on jatkuvan historiallisen muutoksen kohteena. Se on määrittelemätön, suhteellinen ja rajattu eikä se voi siksi yhdistää kaikkea kokemusmaailmaa universaalilla tavalla.<sup>193</sup>

Ihmistieteiden epistemologia siis vastusti positivismin ulkoisnäkökulmaa ja kokemuksen ylittäviä lainalaisuuksia, koska tietoisuus historiallisena ja merkityksiä välittävänä toimintana oli Diltheylle pohjimmiltaan psykologista ja kiinnitti yksilön näin osaksi elämää sekä yhteiskuntaa. Martin Heidegger on ilmaissut saman idean kirjoittamalla Diltheyn filosofiasta, jossa

Kaikki kulminoituu psykologiaan, jonka on määrä ymmärtää elämä historiallisessa kehitys- ja vaikutusyhteydessään *tapana*, jolla ihminen *on*, ja täten mahdollisena hengentieteiden *kohteena* ja *varsinkin* tämän tieteen *juurena*.<sup>194</sup>

Heideggerin termin Diltheyn tietoteorian pohja liittyi maailmassa olemisen inhimilliseen tapaan. Tällä olemisen alueella Diltheyn ihmistieteiden tiedollinen arvo ja

---

<sup>189</sup> Dilthey 1989, 173.

<sup>190</sup> Dilthey 1989, 174–176, 218.

<sup>191</sup> Jensen 1984, 69.

<sup>192</sup> Kokemuksen ulkopuolelta tulevan tai kokemuksen ylittävän.

<sup>193</sup> Dilthey 1989, 239. Kursiivi lisätty.

<sup>194</sup> Heidegger 2000, 472. Ks. myös Ahonen 1991, 15.



oikeutus vastakohtana positivismille realisoitui eräänlaisessa metafysiikan ja epistemologian dialektiikassa, jota tarkastelen seuraavaksi.

Epistemologisesti se tosiasia, että voimme tiettyyn pisteeseen saakka tehdä sekä oman että muiden kokemusmaailman tiedon kohteeksi, oli Diltheylle seurausta kahdesta tieteellisen ajattelun historiallisesta prosessista: metafyyysisestä vaiheesta ja epistemologisesta asenteesta tietoon, jotka sulautuivat toisiinsa modernin tieteen aikakaudella.<sup>195</sup>

*Einleitungissa* Dilthey antaa metafysiikalle useita sisältöjä. Termin olennaisin merkitys viittaa kuitenkin Aristoteleen ”ensimmäiseen filosofiaan”, joka muutti Diltheyn mukaan tieteellisen ajattelun transsendentiksi ja loogisesti rationaaliseksi toiminnaksi. Metafysiikka ensimmäisenä filosofiana käytti hyväkseen kokemuksesta riisuttua riittävän syyn periaatetta, joka toimi irrallisena yksittäisten tieteenalojen faktoista. Ensimmäisen filosofian perustuksellisenä kohteena olikin Diltheyn mukaan kaiken olemassa olevan tarkastelu, joka etsi yhdistävää tekijää todellisuuden ykseydelle ja alisti täten käsitettävän maailman konseptille tiedosta.<sup>196</sup> Diltheylle metafysiikka edusti siis regressiivistä päättelyä, jossa jokaiselle asiaintilalle on mahdollista löytää loputon määrä mahdollisia syitä, mutta riittävä syy täytyy olettaa mielivaltaisesti.

Vaikutusvallastaan huolimatta vuosituhansia säilynyt metafyyysinen ajattelu alkoi heikentyä modernin tieteen aikakaudella. Dilthey toteaaakin, että ne lukemattomat tavat, joilla ylimaailmallista katsetta oli ihmiskunnan historiassa käytetty paljastamaan todellisuuden luonne, olivat johtaneet aina takaisin katsojan omiin mielen sisältöihin.<sup>197</sup> Puhdas metafysiikka oli Diltheyn katsannossa parhaimmillaan vain tautologia, äärimmäistä subjektivismia tai raakaa idealismia, joka ei loogiseen päätepisteeseensä vietyä kyennyt kertomaan miten maailma ja sen oliot todella ovat.

Metafysiikan valtakausi tieteellisenä peruseriaatteena alkoi horjua vasta uudenlaisen tieteellisen asenteen juurruttua. Dilthey kirjoittaa, että esimerkiksi Galileo Galilein, Francis Baconin, Isaac Newtonin ja Immanuel Kantin johdolla positiiviset luonnontieteet vapauttivat itsensä lopullisten syiden etsinnästä ja eristivät luontoa

---

<sup>195</sup> Dilthey 1989, 239–240.

<sup>196</sup> Dilthey 1989, 178–183.

<sup>197</sup> Dilthey 1989, 238.

koskeneen tiedon psyykkisestä ja kulttuurisesta. Kun luonnontieteet luopuivat metafysiikan taivaallisesta substanssijattelusta, tieto luonnosta yksinkertaistettiin Diltheyn mukaan rajatumpiin propositioihin ja todellisuutta yhdistänyt käsitteistö muuttui heuristiseksi apuvälineiksi.<sup>198</sup> Tämän kehityskulun hedelmiin Dilthey viittaa ulkoisen kokemuksen käsitteellään.

Koska Dilthey esittää, että koko todellisuuden selittävän metafysiikan hajoamisessa oli olennaista yksittäisten tieteenalojen synty erottamalla ”tieteellinen ajattelu” psyykeen ja luonnon kokonaisuudesta, prosessin toinen puoli oli ihmistieteellisen tiedon alueen kehittyminen. Ihmistieteillä ja luonnontieteillä on Diltheyn mukaan yhteinen pohja tieteellisen ajattelun metafysisessä vaiheessa, vaikkakin ihmistieteiden irrottautuminen metafysiikasta oli luonnontieteitä hitaampaa.<sup>199</sup> Diltheyn aatehistoriassa kulttuurin ja yhteiskunnallisen elämän tutkimus säilyi 1700-luvun lopulle asti alisteisena mekanistisille luonnontieteille, koska psyykeen toimintojen suhdetta ulkoiseen luontoon pyrittiin selittämään abstraktin ”ihmisluonnon” pohjalta metodologisesti kestävämmällä tavalla.<sup>200</sup> Vaikka kokemuspohjainen epistemologia osoitti metafysisen maailmanjärjestyksen syntyneen ihmisestä itsestään, moraalin ja uskonnon alueet jättivät Diltheyn mukaan metafysisen jälkensä elämään.<sup>201</sup> Täten Dilthey – välttääkseen uudenlaisen metafysisen systeemin synnyn – vaati ihmistieteellisen tiedon tarkastelua osana sellaista tietoteoriaa, joka kykenisi osoittamaan terveen suhteen konkreettisen ihmisen ja metafysiikan välillä.

Metafysiikan terve käsittely realisoitui epistemologisen asenteen palauttaessa tiedon ehdot eräänlaisen empiirisesti kokevan subjektin kokemukseen ja häivyttäessä perinteistä rajaa tiedon tuottajan sekä tiedon kohteen välillä. Dilthey kuvaa epistemologista asennetta seuraavasti:

Se saa ymmärtävän subjektin objektikseen. Maailman muuttumisen käsittäväksi subjektiksi modernien [tieteen]systemien avulla voidaan sanoa sisältävän metafysiikan eutanasian.<sup>202</sup>

Mitä Dilthey tarkoitti puhuessaan ”maailmasta käsittävänä subjektina”? Dilthey tuntui viittavan termillään eräänlaiseen ihmistieteellisen tiedon kulminaatioon, jossa

---

<sup>198</sup> Dilthey 1989, 192–201.

<sup>199</sup> Dilthey 1989, 207.

<sup>200</sup> Dilthey 1989, 207–208, 212.

<sup>201</sup> Dilthey 1989, 213–215, 218.

<sup>202</sup> Dilthey 1989, 238.

epistemologisen vaiheen myötä metafyyssisen ajattelun aiemmin abstraktit postulaatit juurrutettiin syvälle inhimillisen kokemuksen alueelle. Näin ne eivät voineet kestää enää tarkempaa analyysiä spekulatiivisina entiteetteinä. Ihmistieteille välttämätön epistemologia onkin Diltheyn mukaan analyyttistä itsereflektiota<sup>203</sup>, jonka avulla ihmistieteiden tiedollinen perusta voidaan yhtenäistää käymällä läpi tieteellisen tiedon ja filosofian historiallinen kehitys.<sup>204</sup> Maailman muuttuminen käsittäväksi subjektiksi viittasi Diltheyllä siis siihen, että tieteiden ja ajattelun historiallinen kehitys paljasti aiemmin absoluuttisina pidetyt metafyyssiset ja maailmaa selittäneet systeemit riippuvaisiksi ajallisista ehdoista. Näin tarve metafysiikan eutanasiaan oli Diltheylle todellinen ihmistieteitä yhdistänyt periaate.

Vastoin positivismin puhtaan teoreettisen järjen johdannaisia, ihmistieteiden itsereflektion täytyy Diltheyn mukaan ikään kuin taannuttaa tarkastelijan sisäinen kokemusmaailma tieteiden propositioiden pohjalla olevien esioletusten tasolle. Samalla tieteissä yleisesti vaikuttavan esikäsitteellisen alueen rajoja voidaan tarkastella ja arvioida.<sup>205</sup> Diltheylle itsereflektio oli siis pohjimmiltaan eräänlaista episteemistä reduktiota, joka muodosti transsendentaalisen näkökulman tieteellisen ajattelun takana vaikuttaviin historiallisiin ja metafyyssisiin merkityksiin.

”Maailma käsittävänä subjektina” oli keskeinen osa Diltheyn ihmistieteiden epistemologiaa, sillä termissä tiivistyy toisaalta metafyyssistä tieteen periaatteista riisuttu ihmistieteellinen erityisalue sekä toisaalta todellisuus, joka puhallettuna täyteen elämää jätti jälkeensä yhden tärkeän inhimillisen tiedon ehdon. Tätä ehtoa Dilthey kutsuu ”metafysiikan fenomenologiaksi”, jolla on ”Valta tuoda meille läsnä uudestaan se aika ja paikka sekä se mielenlaatu, jossa ihmiset näkivät luonnon ja itsensä.”<sup>206</sup> Toisin sanoen, metafysiikka kokemuksena luo Diltheyn mukaan mahdollisuuden historialliseen representaatioon eri aikakausien metafyyssistä systeemeistä ja niistä historiallisista tavoista, joiden avulla todellisuudesta on tehty ymmärrettävä.<sup>207</sup> Ohut ja

---

<sup>203</sup>”Berliinin suunnitelma” -luonnoskokoelmassaan Dilthey kuitenkin myös erottaa toisistaan itsereflektion ja epistemologian, sillä epistemologia oli Diltheyn mukaan negatiivisessa mielessä vastuussa teoreettisen ja käytännöllisen – moraalin ja faktan – erottamisesta. Ks. Dilthey 1989, 462.

<sup>204</sup> Dilthey 1989, 459.

<sup>205</sup> Dilthey 1989, 459. Kreivi von Yorck kritisoi Diltheyn korostamaa ihmistieteiden käytännöllistä ulottuvuutta tieto-opillisena itseäänselvyytenä. Yorck kuitenkin myös vahvisti ”vapauden ennakkoluuloista” sellaisen elämällisen filosofian vaatimuksena, joka ei ollut ”vailla perustaa olevan ajattelun kaikkinaistamista”. Ks. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897*. Halle-an-der-Saale (1923). Viitattu Heidegger 2000, 476.

<sup>206</sup> Dilthey 1989, 239.

<sup>207</sup> Dilthey 1989, 239.

heikko metafysiikka oli Diltheyn epistemologiassa ehdoton, koska sen avulla kulttuurista ja yhteiskunnallista tietoa kyettiin analysoimaan ihmisen toiminnan ja psyykeen yhtenäisalueen kontekstissa.

Vaikka Dilthey antaa ihmistieteiden epistemologisessa vaiheessa metafysiikalle episteemisen kuoliniskun, hän toteaa, että hiljainen metafyyssinen tunne kokemusta laajempänä voimana säilyy välttämättömänä osana ihmisen kokemusmaailmaa:

Metafysiikka on hiljennetty – yön hiljaisuudessa se kuitenkin soittaa tähdistä meille sfäärien yhtenäisyyttä, jonka maailman äänet ovat vain peittäneet.<sup>208</sup>

Diltheyn positivismin kritiikin kannalta ”metafysiikan hiljentäminen” tarkoitti sitä, että toisin kuin positivismissa, ihmistieteiden tiedonalueella metafyyssiset konseptit täytyi käydä läpi *historiallisesti*, jotta ne voitiin tuoda esiin varjoista ja asettaa siten osaksi ihmisen tietoisuuden ja järjen kehitystä. Dilthey toteaa, että vaikka metafysiikkaa ei välttämättä ikinä voida täysin hävittää, se voidaan ajatella läpi ja näin tiedostettuna ylittää.<sup>209</sup>

Ihmistieteiden arvo ja episteeminen oikeutus olivat Diltheylle lopulta kiinteästi yhteydessä ensinnäkin kokemuksellisen metafysiikan ja toiseksi epistemologisen asenteen tuottamaan tieteelliseen objektiin. Tämä ”historiallinen maailma elävänä subjektina”<sup>210</sup> oli tietoisuuteen ja elämään siivilöityä transsendentaalista metafysiikkaa, jota Dilthey kutsui ”maailmankatsomukseksi” (saks. *Weltanschauung*).<sup>211</sup> Georg Iggers kirjoittaakin, että maailmankatsomukset loivat Diltheyn ihmistieteiden systeemin yhtenäisen tiedollisen pohjan, sillä vertailemalla ja analysoimalla eri aikojen arvoja, moraalisia periaatteita ja filosofisia näkökulmia Dilthey toi esiin ihmismielen eräänlaiset peruspiirteet. Tästä seuraa Iggersin mukaan Diltheyn fundamentaalinen teesi ajattelusta elämän funktiona.<sup>212</sup>

Luvun alussa mainitsemani Diltheyn filosofiassa esiintyvä positivismin väärä epistemologinen suhde inhimillisen todellisuuden alueeseen johtui nähdäkseni siitä, että positivismin teoria edusti Diltheyn katsannossa ihmistieteiden perustana olleen

---

<sup>208</sup> Dilthey 1989, 197–198.

<sup>209</sup> Dilthey 1989, 174–176.

<sup>210</sup> Ihmisen luoma ja muokkaama todellisuuteen, joka on riisuttu kokemuksen ylittävstä metafysiikasta tiedon ehtona.

<sup>211</sup> Dilthey 1989, 191, 239.

<sup>212</sup> Iggers 1983, 141.

maailmankatsomusten yhtenäisyyden<sup>213</sup> peruuttamatonta hajoamista. Diltheylle tämä yhtenäisyys oli samaan aikaan historiallisesti kehittynyt metafysisis-epistemologinen alue mutta myös suhteellinen, koska metafysiikan fenomenologia ei mahdollistanut ikuisten arvojen tai järjen olettamista – etenkin ihmistieteiden käytännön tutkimuksen tasolla.

Tulkintaani tukee *Einleitungin* katkelma, jossa Dilthey tuo esiin positivistien puutteellisen kyvyn tiedostaa olemassa olevan historiallisuutta tulkitsemalla Auguste Comten sosiologiaa. Diltheyä lainaten:

Comte ei millään tavalla tutkinut metafysiikan historiallista suhdetta intellektuaaliseen kehitykseen, jonka muodostivat skeptisismi, itsereflektio ja epistemologia. Hän käsitteli metafysiikan suhdetta uskontoon, myytteihin ja teologiaan ilman välttämätöntä monimutkaisten faktojen analyysia. Siksi hänen teoriansa päättyi ristiriitaan historian ja yhteiskunnan faktojen kanssa.<sup>214</sup>

Positivistinen filosofia ei siis kyennyt Diltheyn mukaan tiedostamaan eikä analysoimaan välttämätöntä metafysiikan kehityshistoriaa osana ajattelun ja todellisuuden välistä suhdetta, koska positivismi samaisti tietoisuuden luonnon kanssa. Positivismi tuotti uudenlaisen ”ensimmäisen filosofian” muodon selittämällä koko todellisuutta rationaalisen riittävän syyn periaatteen avulla. Dilthey huomauttaakin, että riittävän syyn periaate ei ole ajattelun sisäinen looginen lainalaisuus vaan metafyyssisen tunteen ohjaama fundamentaalinen käsitys maailmasta, jonka paikka ajattelussa on mahdollista käsittää vain historiallisesti.<sup>215</sup>

Dilthey kritisoi positivistien filosofiaa, joka esitti riittävän syyn periaatteen ajattelun sisäisenä ehtona ja sortui näin reduktionistiseen virhepäätelmään. Diltheyn mielestä riittävän syyn periaate, jonka mukaan annetut käsitykset todellisuudesta sijaitsevat tietyn loogisesti välttämättömän systeemin sisällä ja saavat ehtonsa tämä saman systeemin myötä, on ihmistieteiden epistemologisessa kontekstissa hyvin erilaisessa asemassa luonnontieteisiin verrattuna.<sup>216</sup> Inhimilliset arvostelmat olivat Diltheylle tosia vain sillä ehdolla, että arvostelmien pohjalla olleet faktat säilyivät samanlaisina eri tietoisuuden ehtojen vallitessa. Tämän tietoisuuden *sisäisen* jatkuvuuden tai

---

<sup>213</sup> Erotettava historiallisen yhtenäisyyden alueesta (saks. Zusammenhang), joka oli pohjimmiltaan ontologinen esitys epistemologisen sijaan.

<sup>214</sup> Dilthey 1989, 183, 150, 157.

<sup>215</sup> Dilthey 1989, 224, 227.

<sup>216</sup> Dilthey 1989, 227.

yhtenäisyyden vaatimuksen takia riittävän syyn periaate ei voinut olla Diltheyn mukaan laki, jonka alaisuudessa kaikki todellisuuden representaatiot toimivat, koska riittävän syyn periaate oli ensisijaisesti validi vain *ulkoisessa* tarkastelussa ihmisen tilallisen sijainnin, ajallisen olemassaolon ja havaittavien vaikutusten suhteen.<sup>217</sup> Ihmistieteissä tiedon mahdollisuus poikkesi perustavasti positivismin tavasta järjestää toisistaan riippumattomat tieteenalat abstraktion ja metodologisen monismin avulla.

Mikäli Diltheyn tietoisuuden ja ajattelun muotojen yhteys asetetaan ihmistieteiden metafyyysis-episteemisen yhtenäisyyden pohjaksi, huomataan, että ihmistieteiden käytännön tapaa tutkia todellisuutta määrittivät ne merkityssisällöt, jotka ihminen oli itse luonut maailmankatsomuksina. Tällaisen todellisuuden tutkimuksen täytyy olla tulkintani mukaan välttämättä historiallista laatua, sillä inhimillistä merkitystä voi syntyä vain ajan uutta luovassa muutoksessa. Positivismin monistinen käsitys tieteiden objektiivisuudesta ei ollut yhteensopiva ihmistieteiden tiedollisten intressien kanssa, koska ihmistieteiden arvostelmat olivat fenomenologisen metafysiikan mukaisesti Diltheylle aina historiallista ja siksi osittaista laatua.<sup>218</sup>

Ihmistieteiden epistemologinen ja ihmistieteellisen tiedon oikeutusta perustellut merkitys realisoituu *Einleitungissa* reaktiona positivismin universaalitieteellistä ajattelumallia vastaan. Diltheyn maailmankuvien pohjalle rakentunut tietoteoria ja metafyyssisen ajattelun merkitystä sekä luonnontieteiden että ihmistieteiden kehityksessä korostanut tutkimus osoittivat tiedon ja ajattelun fundamentaalisen suhteellisuuden. Täten Dilthey osoitti myös positivismin olleen vain yksi kontingentti kehityskulku muiden joukossa. Positivismin jokseenkin deterministinen maailmankuva ei ollut välttämätön kehityssuunta etenäkään ihmistieteiden kontekstissa. Kuten Charles Bambach kirjoittaa, Diltheylle tietoisuus itsessään ei koskaan ollut puhdasta tai absoluuttista vaan esiintyi aina sellaisen ihmiselämän kontekstissa, joka oli ajallisesti ja kulttuurisesti määrittynyttä.<sup>219</sup> Diltheyn ihmistieteiden teoria olikin epistemologisesti yhtä aikaa sekä yritys tuoda monimutkaiset sosiaaliset tekijät osaksi ihmisen psykologis-filosofista tapaa käsittää todellisuus ja historia että kriittinen esitys aikana, jolloin luonnontieteitä pidettiin niin ihmisen kuin luonnonkin selittämisen mittapuuna.

---

<sup>217</sup> Dilthey 1989, 228.

<sup>218</sup> Dilthey 1989, 75.

<sup>219</sup> Bambach 1995, 145.

Käsittelemällä positivistista filosofiaa Dilthey monipuolisti tieteellisen ajattelun perustavanlaatuiset ehdot. Tiedolla sinänsä ei voinut olla lähteenään pelkkä ulkoinen kokemus ja ”elämällistetty” ihminen osana merkitysten todellisuutta vastusti tietoisuuden sisältöjen abstraktia pilkkomista. Ideaalia positivismin järjestelmää ei ollut mahdollista dogmaattisesti esittää kulttuurin alueella luonnollisen tai todellisen rikkomatta ihmisen sisäistä kokemusta todellisuudesta. Diltheyn filosofiassa ihmisen olemassaolo muuttui monisyisemmiksi kuin mitä positivistit antoivat ymmärtää. Järkevää tieteen määritelmää ei Diltheyn mukaan voitukaan johtaa tiedon konseptista, jonka positivistit itse olivat määrittäneet eksklusiivisesti luonnontieteelliseksi ja jota ei pystytty edes perustelemaan historiallisen tarkastelutavan puuttumisen takia.<sup>220</sup>

Ajatus Diltheyn ihmistieteiden teorian epistemologisen merkityksen johtamisesta negaationa 1800-luvun lopun tieteellisen ja kulttuurisen ajattelun yhdenmukaistavalle kehitykselle on nähtävissä myös esimerkiksi Frederick C. Beiserin tulkinnassa, jonka mukaan Dilthey korosti tieteenalojen välisten rajojen selkeyttämistä, sillä ihmistieteiden omat tieteelliset standardit ja tavoitteet tuli nähdä erillisinä positivistisesta mentaliteetista.<sup>221</sup> Diltheyn tieteellinen heterogeenisyys täytyy kuitenkin ymmärtää tietoteorian tasolla tapahtuneena fenomenaalisenä eriyttämisenä, sillä Dilthey ymmärsi hyvin tulkinnan merkityksen kaikessa todellisuuden käsittämistä tavoittelevassa tieteellisessä toiminnassa.

Koska tulkinnan käsite vastustaa jo määritelmällisesti transsendentejä sisältöjä, Diltheyn epistemologian merkitys saa uuden tason 1800-luvun lopun filosofisen ja tieteellisen itsetietoisuuden kontekstissa, jonka Charles Bambach on nimennyt osuvasti ”modernisuuden kriisiksi”. Sen taustalla vaikutti Bambachin mukaan kartesiolainen haamu tiedon varmuuden vaatimuksesta, ja sen synnyttämästä polaarisuudesta objektiivisuuden ja relativismin välillä. 1800-luvun saksalaiset filosofit olivat Bambachin mukaan pakotettuja tarkastelemaan radikaalisti epistemologiaa ja tieteiden metodologiaa, sillä tiedon joko-tai -asetelma aiheutti valtavan tiedon varmuuteen liittyneen dilemman todellisuuden käsittämisessä.<sup>222</sup> Bambach kiteyttää ”kartesiolaisen

---

<sup>220</sup> Dilthey 1989, 57, 75.

<sup>221</sup> Beiser 2014, 149. Ks. myös Makkreel & Luft 2010a, 555.

<sup>222</sup> Bambach 1995, 30–33.

ahdistuksen”<sup>223</sup> lainaten filosofi Richard Bernsteinin metaforaa ”perustuksen” käsitteestä osana modernisuuden projektia:

Sen tehtävänä on etsiä jokin kiinne kohta – jokin kallio – jonka päälle voimme varmistaa elämämme vastoin meitä jatkuvasti uhkaavia epävarmuuksia. Haamu, joka leijailee matkamme taustalla ei ole vain radikaali epistemologinen skeptisyys vaan kammottava hulluus ja kaaos, jossa mikään ei ole ankkuroitua ja missä me emme voi koskettaa pohjaa emmekä kannatella itseämme pinnan päällä.<sup>224</sup>

Lainaus kiteyttää hyvin sen, kuinka modernisuuden kriisi oli tieteelliseen ajatteluun liittyneiden epävarmuuksien lisäksi myös syvä inhimillisen elämän vakiintuneiden merkitysten kriisi. 1800-luvun jälkipuolen poliittisen ja kulttuurisen sekasorron sekä perinteisten käsitysten murenemisen aikana luonnontieteet tarjosivat turvallisen tavan palauttaa todellisuuteen absoluuttinen ja olemassaoloon käsitettävä. Diltheyn epistemologia kielsi tehokkaasti absoluuttisen mutta ei kyennyt irtautumaan tiedon perustusten etsinnästä. Oikeuttaakseen ihmistieteiden olemassaolon Dilthey kuitenkin tarjosi elämällisessä filosofiassaan yhden tukevan kallion sijaan järjestyksen intersubjektiivisiä muotoja historiallisen ja fenomenalisen pohjalta – maailmankatsomuksia historiallisen maailman elävänä subjektina.

#### **4.2. Yksilön ontologia osana sosiohistoriallista todellisuutta**

Siinä missä edellisessä luvussa käsitteelin Diltheyn ihmistieteitä tiedon epistemologisen moninaistamisen kontekstissa sekä reaktionä positivistisen filosofian lisääntyneelle vaikutusvallalle, tässä luvussa tutkin Diltheyn ihmistieteiden teorian erityisyyttä ontologisesta näkökulmasta. Tietämisen tapojen ja ehtojen sijaan tulkiten *Einleitungia* kysymyksen ”mitä todellisuudesta voidaan tietää?” avulla. Ontologinen tarkastelu on tärkeä, sillä se tuo esiin Diltheyn filosofian tiedon olemassaolon ja synnyn takana vaikuttaneiden periaatteiden lähtökohdat sekä asettaa kysymyksen ihmistieteiden teorian merkityksestä kiinteäksi osaksi todellisuuden perimmäiseen luonteeseen liittyntä käsitteistöä ja keskustelua.

---

<sup>223</sup> Martin Heideggerin käyttämä termi modernin tieteellisen ajattelun kriisitilasta, jossa klassisen tieteen periaatteet kohtasivat väkivaltaisesti uudenlaisen historiallisen ajattelun. Heideggerin historiallisuuden ontologiseen tarkasteluun ei soveltunut sen enempää kartesiolais-kantilainen perinne kuin erilaiset esioletetut epistemologiset rakennelmatkaan. Ks. Bambach 1995, 33.

<sup>224</sup> Bambach 1995, 32.



Keskityn tarkastelussani yksilöön, sillä Dilthey määrittää ihmistieteiden perustavimman tiedonalueen palautuvan ihmisen kokonaisvaltaisesti ontittaiseen toimintaan:

Analyysi määrittelee elämän yksikön tai psykofyysisen yksilön sinä elementtinä, josta yhteiskunta ja historia rakentuvat. Näiden elämän yksiköiden tutkimus konstituoii ihmistieteiden perustavanlaatuisimman ryhmän.<sup>225</sup>

Se, mitä todellisuudesta voidaan tietää, merkitsi Diltheylle siis ennen kaikkea yksilöä psykofyysisenä kokonaisuutena. Nähdäkseni psykofyysisen yksilön tutkimisen fundamentaalinen rooli oli Diltheylle seurausta sekä historiallisen tietoisuuden implikoimasta yksilökäsityksestä<sup>226</sup> että sosiohistoriallisen todellisuuden sosiaalisesta luonteesta, jonka analyysissä Dilthey käsittää ihmisen itsessään elävänä ja jakamattomana totaliteettina (saks. *Lebensheit*).<sup>227</sup> Korostan, että Diltheyn sosiohistoriallinen yksilö täytyy erottaa historismi-luvussa esille nostamastani historiallisesta ”yksityisestä” tai ”ainutlaatuisesta”. Näillä käsitteillä on selvä yhteys, sillä ihmistieteiden ainutlaatuinen tieto palautuu aina osin historialliseen kontekstiin. Historiallinen yksityinen on kuitenkin pohjimmiltaan henkinen käsite. Ajattelun, filosofian ja historiallisuuden narratiivinen apuväline. Diltheyn sosiohistoriallinen yksilö puolestaan omai konkreettisen ontologisen statuksen ajattelevana, tuntevana ja tahtovana ihmisenä.

Vaikka yksilö oli Diltheyn ontologisen tarkastelun lähtökohta, se ei suinkaan yksin rakentanut koko sosiohistoriallista todellisuutta. Yksilö muodostaakin Diltheyn mukaan ihmistieteiden *teoreettisen* puolen, koska yksilöitä koskevat arvostelmat selittävät abstrahoitujen todellisuuden osien psyykessä yhteiset piirteet.<sup>228</sup> Psykofyysisten yksilöiden analyysi mahdollisti Diltheylle siis parhaimmillaan vain keinon osoittaa, kuinka sosiohistoriallinen todellisuus toimii tietoisuuteen sidottuna ja intersubjektiivisena merkitysten alueena. Yksilöiden pohjalta ei ole mahdollista selittää kaikkea yhteiskunnallista elämää. Dilthey kirjoittaa, että sen enempää mekanistisen luonnonlain käsitys eristetystä yksilöstä historian ja yhteiskunnan ulkopuolella kuin yksilön alistaminen metafyyssisen valtiokokonaisuuden alle eivät tavoita elämän yksiköiden monimutkaista vuorovaikutusta sosiohistoriallisen todellisuuden kanssa.<sup>229</sup>

---

<sup>225</sup> Dilthey 1989, 80.

<sup>226</sup> Katso tämän tutkielman luku 3.2.

<sup>227</sup> Dilthey 1989, 68, 208.

<sup>228</sup> Dilthey 1989, 78–79.

<sup>229</sup> Dilthey 1989, 82–83.

Yksilöiden tutkimuksen lisäksi Dilthey erotteli sosiohistoriallisesta todellisuudesta analyysin tasolla sekä kulttuurisysteemien että yhteiskunnan ulkoisten organisaatioiden ”erikoissysteemit” ihmistieteiden tutkimuskohteina. Erikoissysteemejä koskevat arvostelmat täyttävät Diltheyn mukaan ihmistieteiden *käytännöllisen* tehtävän, koska ne selittävät sekä ohjaavat yhteiskunnan arvoja, normeja ja sääntöjä.<sup>230</sup>

Kulttuurisysteemeillä (saks. Kultursysteme) Dilthey viittasi tiettyihin sosiaalisiin rakenteisiin, jotka syntyvät ihmisten päämäärätietoisien toiminnan kautta. Dilthey toteaaakin, että jonkin jaetun päämäärän saavuttamiseksi ihmisten psyykkinen toiminta yhdistyy sosiaalisessa toiminnassa tahdonalaisesti ja vapaaehtoisesti kollektiiviseksi kulttuurisysteemiksi.<sup>231</sup> Kulttuurisysteemeistä Dilthey mainitsee esimerkiksi taiteen, tieteiden ja uskonnon, jotka eivät kykenisi olemaan olemassa ilman yksilöiden psyykkisen toiminnan jaettua artikulaatiota. Kulttuurisysteemit olivat Diltheylle kuitenkin pelkkiä yksilöitä pysyvämpiä rakenteita, jotka säilyivät olemassa, koska ihmisten vaihtuvat sukupolvet heijastelevat aina tiettyjä samoja ihmisluonnon psyykkisiä piirteitä. Diltheyn mukaan nämä ihmisyyden peruspiirteet yhdistyvät kulttuurisysteemeissä ihmisyyden kokonaisvaltaiseksi ilmauksiksi, vaikka niiden muoto aina muuttuu hieman.<sup>232</sup> Dilthey näyttää tarkoittaneen, että ihmisyyden realisoituminen osaksi yhteiskuntaa sisältää välttämättä ihmisluonnon psyykkisten elementtien hakeutumista osaksi kollektiivisesti sovittua kulttuurisysteemiä, jonka normien puitteissa tietty sosiaalinen toiminta saa funktionsa – oli kyse sitten taiteen luomisesta tai tieteellisestä tutkimuksesta.<sup>233</sup>

Kulttuurisysteemien samaan aikaan psyykkinen ja intersubjektiivinen luonne implikoi katoavan yksilöllisen ja pysyvän ulkomaailman välistä vuorovaikutusta. Dilthey esittääkin, että kulttuurisysteemien todellisuus ja objektiivisuus perustuvat ulkoisen maailman kykyyn säilyttää sekä välittää ihmisten saavutuksia jatkuvasti toistettavalla tavalla.<sup>234</sup> Täten kulttuurisysteemeitä käsittelevät ihmistieteet viittasivat Diltheyllä psyykkisiin ja psykofyysisiin sisältöihin, mutta kulttuurisysteemien konseptuaalinen termistö täytyi erottaa yksilön psykologiasta. Kulttuurisysteemien käsitteellisen tason muodostivat Diltheyn mukaan niin sanotut ”toisen asteen konseptit”, jotka sopivat paremmin yksilöiden monimutkaisen vuorovaikutuksen analysoimiseksi osana

---

<sup>230</sup> Dilthey 1989, 78, 211.

<sup>231</sup> Dilthey 1989, 94, 98.

<sup>232</sup> Dilthey 1989, 99–102.

<sup>233</sup> Tämä muistuttaa nykyfilosofi John R. Searlen (s. 1932) sosiaaliseen ontologiaan kuulunutta käsitettä ”institutionaalisista faktoista.” Ks. Laitinen 2017, 75–83.

<sup>234</sup> Dilthey 1989, 101.

yhteiskunnan ja historian tuottamaa sääntelyä.<sup>235</sup> Kulttuurisysteemien tutkimuksessa Diltheylle olennaista olikin yksilön psykologiset prosessit osana jaettua todellisuuden aluetta, jossa sosiaalista normistoa tuotettiin ihmisen yhteiskunnallistetun toiminnan kautta. Toisen asteen konseptit viittasivat Diltheyllä siis eräänlaiseen ihmisen yhteiskunnallistettuun<sup>236</sup> kokemukseen tietoisuudesta.

Yhteiskunnan ulkoiset organisaatiot (saks. der äußeren Organisation der Gesellschaft) muodostivat Diltheyn sosiohistoriallisen todellisuuden pakottavan ja tahtoja sitovan alueen, johon yksilö ei voinut astua vapaaehtoisesti. Ulkoisiin organisaatioihin kuuluu Diltheyn mukaan valtiojärjestelmät, sosiaalisen järjestäytymisen tai organisoitumisen tavat sekä sellaiset kestävät tahtoon sidotut suhteet, jotka liittyvät vallan, riippuvuuden, omaisuuden ja yhteisön käsitteistöön esimerkiksi intressien tai pakottamisen muodossa.<sup>237</sup> Dilthey johti sekä ulkoisten organisaatioiden että kulttuurisysteemien juuret samaan inhimilliseen perustarpeistoon – yhteenkuuluvuuteen, sosiaalisuuteen ja yhteistyöhön – mutta ulkoisten organisaatioiden alueella ihmisen tahtoa määrätti Diltheyn mukaan jaettujen ihmisluonnon elementtien tavoitteellisen realisoitumisen sijaan voimakkaat ulkoisen alistamisen voimat.<sup>238</sup> Martin Kusch kirjoittaa, että ulkoisten organisaatioiden alueella Dilthey esitti ihmisen toiminnan riisuttuna rationaalisesta motivaatiosta, koska ihmistä ohjasi emotionaalinen yhteenkuuluvuuden tarve ja halu välttää rangaistuksia.<sup>239</sup>

Koska yksilö ei vapaaehtoisesti asetu osaksi ulkoisia organisaatioita, niiden vaikutus on mahdollista havaita Diltheyn mukaan tarkastelemalla yksilön elämällistä kokemusta. Ajallinen kokemus elämästä osoittaa Diltheylle ihmisen tahdon kuuluvan osaksi useita monimutkaisia valtasuhteita kuten perhettä, kirkkoa ja valtiota.<sup>240</sup> Dilthey kuitenkin tähdentää, että vaikka yksilön tahto on aina osa yhteisöllisiä suhteita ja ulkoisia siteitä, ulkoiset organisaatiot ovat välttämättömiä yksilön itsetietoisuuden ja minuuden kehittymiselle.<sup>241</sup> Diltheyn ulkoisissa organisaatioissa yksilöiden tahto on siis sidottuna yhteisöllisiin rakenteisiin mutta yksilöt eivät muodosta toisistaan eristettyjä yksiköitä vaan kasvavat osana yhteiskuntaa. Tästä johtuen Dilthey toteaa, että ulkoiset

---

<sup>235</sup> Dilthey 1989, 96–97.

<sup>236</sup> Myös Martin Kusch kirjoittaa tähän tapaan toisen asteen konseptien ja erikoissysteemien suhteesta. Ks. Kusch 1989, 54.

<sup>237</sup> Dilthey 1989, 94, 98.

<sup>238</sup> Dilthey 1989, 98.

<sup>239</sup> Kusch 1986, 54. Ks. myös Makkreel 1977, 63–64.

<sup>240</sup> Dilthey 1989, 114–115.

<sup>241</sup> Dilthey 1989, 115.

assosiaatiot luovat yksilöt ylittäviä ja ajallisesti pysyvän *keston* omaavia ”assosiaatioita”, jotka yhdistyvät historiankulussa ja linkittävät sukupolvia toisiinsa.<sup>242</sup> Kestonsa takia ulkoiset organisaatiot edustavat yhtä historiallisen muutoksen tärkeintä elementtiä, sillä yhteenliittymät (assosiaatiot) luovat turvaa ihmiselämälle sitomalla nykyhetken rakenteellisesti sekä menneeseen että tulevaan.<sup>243</sup> Historiallisen jatkuvuuden mahdollistajana ulkoisiin organisaatioihin sidottu ja ajanvirrassa yhtenäisen keston omaava ontinen yksilö täyttää tärkeää tehtävää: Diltheyn määrittelemät elämän yksiköt toimivat historiaa muokkaavana voimana traditioihin liittyvän merkityssiirron kautta ja osoittavat yksilön ajallisesti transsendentaalisen tahdon toiminnan ja ajattelun ehtona.

Diltheyn mielestä kulttuurisysteemien tapaan myös ulkoisten organisaatioiden muodostamat faktat kuuluvat niihin faktoihin, joissa yksilön psyyke on yhteiskunnallistettu osaksi sosiohistoriallista todellisuutta. Nämä sosiaalisoidut käsitteet sisälsivät Diltheyn mukaan ulkoisten organisaatioiden kontekstissa yhteisöllisyyden tunteen ja intressien solidaarisuuden sekä valtasuhteiden ja tahdon riippuvuuden toisistaan.<sup>244</sup> Vaikka Diltheyn määrittelemät ulkoset organisaatiot vaikuttavat ensisilmäyksellä hukuttavan yksilön indeterministisen toiminnan sisälleen, pakottavat voimat eivät voi koskaan alistaa yksilöä täysin. Dilthey kirjoittaakin, että mikään *ulkoinen* side ei voi absoluuttisesti sitoa yksilöä, jonka hallitseminen on aina suhteellista ja vahvistaa ulkoisten organisaatioiden vaikutuksen kautta myös yksilön tietoisuutta itsestään tuoden esiin ”minän” yksilössä.<sup>245</sup>

Kulttuurisysteemien ja ulkoisten organisaatioiden välinen suhde Diltheyn sosiaalisessa ontologiassa on hieman yksinkertaistaen esitettyä seuraava: Kulttuurisysteemit muodostivat Diltheyn yksilöiden tietoisuuden ja toiminnan ilmausten kollektiivisen alueen *aineettoman osan*, joka heijastelee inhimillisen kokemuksen fundamentaalisia ilmentymiä. Esimerkiksi uskontojen olemassaolo kollektiivisena entiteettinä vaatii yksilöiden jaettujen kokemusten olemassaoloa ja intersubjektiivisiä merkityksiä. Diltheyn määrittelemät ulkoiset organisaatiot puolestaan institutionalisoivat yksilöiden kollektiivisen mutta aineettoman kokemusmaailman osaksi yhteiskunnan ja valtion rakenteita. Uskontoa vastaava ulkoinen organisaatio on kirkko, joka sitoo yksilön tahtoa

---

<sup>242</sup> Dilthey 1989, 115–116, 120–121.

<sup>243</sup> Dilthey 1989, 115–116, 124.

<sup>244</sup> Dilthey 1989, 116–118.

<sup>245</sup> Dilthey 1989, 131–132.

ulkoisen vallan kautta. Vastaavia aineettoman kokemuksen ja instituutioiden välisiä suhteita voidaan ajatella edustavan esimerkiksi tarve ymmärtää tai selittää maailmaa (ulkoinen organisaatio: yliopisto) sekä läheisyyden tarve (ulkoinen organisaatio: perhe).

Erikoissysteemien välinen suhde nousee esiin *Einleitungissa* erityisesti lain alueella, jossa kulttuurisysteemit ja ulkoiset organisaatiot eivät ole erotettuina toisistaan. Lakisysteemissä vaikuttaakin Diltheyn mukaan sekä oikeudentajuun psykologisena faktana perustuvat kulttuurisysteemi että laki yksilöiden tahtoja ulkoisesti sitovana universaalina valtasuhteena.<sup>246</sup> Rudolf Makkreelin tulkinnan mukaisesti Dilthey asetti sosiohistoriallisen tiedon vaatimukseksi sekä kulttuurisysteemien että ulkoisten organisaatioiden huomioonottamisen tavalla, joka ei tehnyt yhtä alisteiseksi toiselle.<sup>247</sup> Lain alue oli Diltheylle tärkeä ihmistieteiden tutkimuskohde, koska siinä esiintyy kulttuurisysteemien ja ulkoisten organisaatioiden pelkistymätön yhteys. Makkreel toteaa vastaavasti, että Diltheylle yksilössä vaikutti jatkuvasti jännite korkeamman lainalueen uskon<sup>248</sup> ja käytännöllisen positiivisen lain vaatimusten välillä.<sup>249</sup>

Diltheyn kulttuurisysteemien ja yhteiskunnan ulkoisten organisaatioiden sisällöt on mielestäni tärkeä tiedostaa, sillä ihmistieteiden arvoa yksilön ontologian näkökulmasta ei voi määritellä ilman selvitystä suhteista, jotka sitoivat Diltheyn filosofiassa psykofyysisen yksilön osaksi sosiohistoriallista todellisuutta. Samassa yhteydessä huomautan, että koska Diltheylle sosiohistoriallinen todellisuus oli pohjimmiltaan yksilöiden, kulttuurisysteemien ja ulkoisten organisaatioiden välinen erottamaton ja historiallinen suhde, ihmistieteet pystyvät tutkimaan sosiohistoriallista aluetta vain osittain. Dilthey kirjoittaakin, että

-- Jokainen yksittäinen ihmistieteiden tutkimusala tuntee sosiohistoriallisen todellisuuden vain suhteellisesti, tiedostaen samalla oman asemansa muiden ihmistieteiden kokonaisuudessa. -- Niiden artikulaatio on riippuvainen yksittäisten totuuksien suhteesta siihen todellisuuden kokonaisuuteen, jonka sisällä totuudet sijaitsevat.<sup>250</sup>

Diltheyn holismiin taipunut filosofia sisälsi siis ajatuksen siitä, että ihmistieteiden eri tutkimusalueet kykenevät käsittämään todellisuuttamme vain paloittain abstraktion ja

---

<sup>246</sup> Dilthey 1989, 104–105.

<sup>247</sup> Makkreel 1977, 65.

<sup>248</sup> Viittaa ”oikeudenmukaisuuden tajuun” tai ”oikeustajuun”.

<sup>249</sup> Makkreel 1977, 66.

<sup>250</sup> Dilthey 1989, 80.

analyysin avulla. Dilthey tuntui tarkoittaneen, että arkisessa kokemuksessa ajattelumme ei pysty varsinaisesti saavuttamaan yksilön, kulttuurisysteemien ja ulkoisten organisaatioiden jakamatonta kokonaisuutta, joka kokemukseemme sidottuna vastustaa kaikkea tietoista käsitteellistämistä. Palaan nyt takaisin Diltheyn yksilön ontologiaan ja tarkastelen, miksi se oli arvokasta ihmistieteiden teoreettisen kehittelyn kannalta.

Kuten kulttuurisysteemien ja ulkoisten organisaatioiden käsittelyssä on käynyt ilmi, Diltheyn psykofyysistä yksilöä painottanut ontologia teki ihmisestä yhteiskunnallisen ja kulttuurisen alueen todellisen risteyskohdan. Samaan tapaan Rudolf Makkreel toteaa, että kulttuurisysteemien ja ulkoisten organisaatioiden erikoissysteemit olivat Diltheylle itsenäisten ja yli-inhimillisten entiteettien sijaan pikemminkin funktionaalisia rakenteita, jotka yksilö aktivoi toiminnallaan.<sup>251</sup> Dilthey asetti tietoisuutemme kognitiivisena ja emotionaalisena yksikkönä todellisuuden perusosaksi, mutta miten ihmistieteiden oli tarkoitus päästä käsiksi itse psyykeen toimintaan? Diltheyn ratkaisu oli rakentaa niin sanottu ”kuvaileva psykologia” tieteelliseksi tavaksi lähestyä yksilön mentaalisia sisältöjä.

Frederick C. Beiserin mukaan Diltheyn tärkeänä ihmistieteiden teoriaan liittyneenä tavoitteena oli löytää psykologia, joka kykenisi tutkimaan ihmisen tietoisuutta hänen omista mentaalisista tiloistaan ja toiminnoistaan.<sup>252</sup> Diltheyn kuvailevassa psykologiassa keskeiset peruskäsitteet ovatkin eletty kokemus (saks. *Erlebnis*) ja refleksiivinen tietoisuus (saks. *Innerwerden*).

Dilthey ei anna *Einleitungissa* eletyn kokemuksen käsitteelle tarkkaa määrittelyä<sup>253</sup> siitäkään huolimatta, että termi nousee teoksessa usein esiin. Dilthey puhuu eletystä kokemuksesta usein yhdessä termin ”tietoisuuden fakta” kanssa, mutta niiden suhde jää lopulta epäselväksi: *Einleitungin* toisen volyymin neljännen kirjan luonnostelmissaan Dilthey puhuu eletystä kokemuksesta synonyyminä tietoisuuden faktalle todeten, että

Objektit sekä tahdon toiminta – koko valtava ulkoinen maailma sekä oma itseni,

---

<sup>251</sup> Makkreel 1977, 67. Kursiivi lisätty.

<sup>252</sup> Beiser 2011, 327.

<sup>253</sup> Esimerkiksi Theodore Plantinga on tuonut esiin eletyn kokemuksen (*Erlebnis*) käsitteeseen liittyviä epäselvyyksiä suhteessa Diltheyn sisäisen kokemuksen mutta myös ulkoisen kokemuksen määrittelyyn. Plantinga on tulkinnut termin ”*Erlebnis*” tarkoittaneen Diltheylle yksilön minää jonakin pelkkiä aistisensaatioita kokonaisvaltaisempaa mentaalisenä yhtenäisyytenä. Plantinga 1980, 31–32.

jonka erotan ulkoisesta maailmasta – ovat alkujaan tietoisuuteni elettyjä kokemuksia, joihin viitataan tietoisuuden faktoina.<sup>254</sup>

Myöhemmin Dilthey kuitenkin vetoaa eletyn kokemuksen ja tietoisuuden faktojen erotteluun, jossa eletty kokemus näyttäytyy pelkkiä tietoisuuden faktoja kokonaisvaltaisempaan elämän kontekstina.<sup>255</sup> Tuntuukin siltä, että eletyn kokemuksen määrittely jäi Diltheyllä tosiasiallisesti keskeneräiseksi ja monimerkitykselliseksi. Tämä on ongelmallista, sillä termi on tärkeässä osassa Diltheyn tietoisuuteen liittyvän filosofian ymmärtämistä, eikä sitä mielestäni voida täysin samaistaa sisäisen kokemuksen käsitteeseen, kuten esimerkiksi Frederick C. Beiser on tehnyt.<sup>256</sup> Sisäinen kokemus voidaan nähdäkseni käsitteenä yhdistää vain tietoisuuden faktojen uudelleentulkintaan.

Tietoisuuden faktat Dilthey esittää asioiden, ajattelun ja tunteiden yleisimpänä muotona, joka on annettuna tietoisuudessamme ja täten myös tietoisuutemme sisältönä.<sup>257</sup> Tietoisuuden faktat synnyttävät Diltheyn mukaan inhimillisen kokemuksen mahdollisuuden, koska ne määrittävät yksilölle kaiken sen mitä tietoisuuden yhtenäisyyden kautta voi olla olemassa.<sup>258</sup> Tietoisuuden faktat viittasivat Diltheyn käytössä siis pohjimmiltaan yksilön jakamattomaan kokemukseen todellisuudesta, omasta olevaisuudestaan sekä psyykkisten tilojen toiminnasta. Toisin sanoen Diltheyn tietoisuuden faktat olivat syy sille, että ihminen on kykenevä käsittämään oman itsensä merkityksellisenä ja funktionaalisenä kokonaisuutena.

Erna Oesch kuvaa Diltheyn eletyn kokemuksen käsitettä tietoisuuden faktoja vastaavalla tavalla. Oesch kirjoittaa, että eletty kokemus oli Diltheylle refleksiivisen tietoisuuden esitietoiselle alueelle kuulunut elementti, joka käsitteellisesti erotti ihmisen sisäisen maailma ulkoisesta sen perusteella, että eletty kokemus edelsi subjektin ja objektin erottelua toisistaan.<sup>259</sup> Vastaavasti Frederick C. Beiser korostaa Diltheyn eletyn kokemuksen ajallista luonnetta. Hänen mukaansa eletty kokemus edusti Diltheylle psyykkisen elämän sisäistä kokonaisuutta ja yksilön konkreettista elettyä elämää, johon

---

<sup>254</sup> Dilthey 1989, 246.

<sup>255</sup> Dilthey 1989, 251, 330.

<sup>256</sup> Beiser 2011, 330.

<sup>257</sup> Dilthey 1989, 246.

<sup>258</sup> Dilthey 1989, 246–247.

<sup>259</sup> Oesch 2002, 295–296.

liittyi vahvasti ajan diakroniset ja synkroniset ulottuvuudet.<sup>260</sup> Selvyys eletyn kokemuksen ja tietoisuuden faktojen määrittelyyn voidaankin mielestäni löytää ajallisesta elementistä, mikäli ajallisuus ymmärretään muutosta tuottavana kestonä, joka suuntautuu yksilön tietoisuuden ulkopuolelle. Tulkitsem, että eletty kokemus sekä tietoisuuden faktat muodostavat Diltheyn mielenfilosofiassa saman itsetietoisuutta luovan psyykeen elementin erilaiset puoliskot.<sup>261</sup> Siinä missä tietoisuuden faktojen esitietoinen alue sellaisenaan näyttää olevan ajallisuudesta riisuttu ja siksi irrallaan elämästä, eletty kokemus mahdollistaa ajallisuuden ominaisuuden takia asettamaan tietoisuutemme osaksi kokonaisvaltaista kokemusta elämästä. Dilthey itse kirjoittaakin, että vasta eletyn kokemuksen elementti, joka oli koettavissa erityisesti historiallisen (siis ajallisen) tiedostamisen muodossa, teki todellisuudesta näkemisen arvoisen.<sup>262</sup>

Refleksiivisen tietoisuuden Dilthey määritteli elettyä kokemusta tarkemmin. Refleksiivisen tietoisuuden luonteesta Dilthey kirjoittaa seuraavasti:

Käytän refleksiivisen tietoisuuden termiä määrittämään faktaa, joka sulkee sisäänsä introspektion jatkuvasti uusilla tavoilla. Ensinnäkin se on tietoisuutta, joka ei aseta sisältöä tietoisuuden subjektin edelle. -- Tietoisuus on pikemminkin läsnä ilman minkäänlaista erittelyä. Se, mikä muodostaa tietoisuuden sisällön, ei ole erotettavissa siitä toiminnasta, missä se [tietoisuus] esiintyy. Se, millä on refleksiivinen tietoisuus, ei ole vielä erotettuna itsetietoisuuden sisällöstä.<sup>263</sup>

Diltheyn määrittelystä käy ilmi, että refleksiivinen tietoisuus muistuttaa huomattavan paljon yllä käsiteltyä tietoisuuden faktaa tai elettyä kokemusta, jossa subjekti (kokija) ja objekti (kokemuksen kohde) ovat yhtä. Tietoisuuden faktat ja refleksiivinen tietoisuus eroavat kuitenkin toisistaan tärkeällä tavalla. Refleksiivinen tietoisuus oli Diltheyn näkemyksen mukaisesti psyykeen *funktionaalinen* osa-alue, joka tuotti tietoisuuden faktojen olemassaolon.<sup>264</sup> Tietoisuuden faktat siis edeltävät subjekti-objekti -dikotomiaa siksi, että refleksiivinen tietoisuus on mahdollistanut ne. Dilthey sanookin, että tietoisuuden faktojen olemassaolo sellaisenaan ei kerro vielä mitään siitä tavasta, kuinka ne ovat muodostuneet.<sup>265</sup> Siinä missä tietoisuuden faktat olivat Diltheylle arvostelmia ja käsitteellistämistä edeltävän tietoisuuden lopputuote ja täten refleksiivisen tietoisuuden

---

<sup>260</sup> Beiser 2011, 330, 334.

<sup>261</sup> Samantapaisesti kirjoittaa myös Andrus Tool, joka esittää Diltheyn eletyn kokemuksen viittaavan sisäisesti jakaantuneeseen merkityksellisten elämänilmiöiden kokonaisuuteen. Ks. Tool 2007, 6.

<sup>262</sup> Dilthey 1989, 340.

<sup>263</sup> Dilthey 1989, 253–254.

<sup>264</sup> Dilthey 1989, 256–257.

<sup>265</sup> Dilthey 1989, 253.



sisältöaines, refleksiivinen tietoisuus psyykeen toiminnallisena osana oli Diltheyn mukaan perustavin muoto, jona psyykkinen elämä pystyi näyttäytymään.<sup>266</sup>

Koska refleksiivinen tietoisuus toimii tietoisuuden alkuperäisenä muotona, sen faktat eivät voi sisältää perinteistä käsitystä (ulkoisesta) havainnosta. Diltheyä lainaten:

-- Refleksiivisen tietoisuuden sisältämässä havainnossa ei voi olla myöskään objektiivista itsestä erottelua tai representaatiota. Mikäli määrittelemme havainnon huomion kiinnittämiseksi johonkin itsestämme erilliseen [saks. *vorsich-stellen*], havaintoa ei voi esiintyä refleksiivisessä tietoisuudessa tai sen sisällöissä.<sup>267</sup>

Kuten Erna Oesch esittää, refleksiivisen tietoisuuden määrittelyllään Dilthey teki pesäeron ulkoiseen kokemukseen perustuneeseen reflektiivisen tietoisuuden käsitteeseen (saks. *Besinnung*), joka kuului ensisijaisesti luonnontieteiden representoivan tiedon alueelle.<sup>268</sup> On tärkeää kuitenkin huomata, että koska Diltheyn yksilö ei elä eristettynä sosiohistoriallisesta todellisuudesta, refleksiivisen tietoisuuden täytyy toimia vuorovaikutuksessa myös *tiedostetun* subjekti-objekti -erottelun kanssa. Otan esimerkiksi Diltheyn maininnan musiikin kuuntelusta. Diltheyn mukaan sekä musiikin fyysiset äänet että äänien aiheuttamat tunnetilat toimivat refleksiivisessä tietoisuudessa mutta sisällöiltään erilaisina: äänien synnyttämä nautinto tai kokemus esiintyy refleksiivisessä tietoisuudessa mutta äänet ulkomaailman ilmiönä yksilö tietoisesti erittelee yksilön minästä johonkin ulkopuolelle kuuluvaksi.<sup>269</sup>

Refleksiivinen tietoisuus ei pohjimmiltaan ollut Diltheylle lainkaan tietoisuutta *jostakin*, vaan se edelsi täysin kykyämme tiedostaa sitä faktaa, että jokin on välittömänä ja varmana tietoisuutemme kohteena. Diltheyn psyykkisen realiteetin kokemuksellisuus yksilössä olikin samalla sekä jotain hyvin varmaa että ilmeisen vaikeasti sanallistettavaa tai selitettävää. Refleksiivisen tietoisuuden vuorovaikutus ulkoisen todellisuuden kanssa viittaa kuitenkin siihen, että Diltheylle yksilön havainnoiva ja kokeva minä ei esiintynyt pelkästään metafyyksisenä tai idealistisena konstruktiona.

---

<sup>266</sup> Dilthey 1989, 254.

<sup>267</sup> Dilthey 1989, 254.

<sup>268</sup> Oesch 2011, 295–296.

<sup>269</sup> Dilthey 1989, 254–255.

Eletyn kokemuksen ja refleksiivisen tietoisuuden muodostaman mielen syvätason rooli yksilön olemassaolon kokemuksellisuudessa johdatti Diltheyn kehrittelemään ihmisen psyykettä kokonaisvaltaisesti tarkastelleen kuvailevan tai analyttisen psykologian. Kuvaileva psykologia oli tarkoitettu vaihtoehdoksi 1800-luvun psykologista tutkimusta hallinneelle selittävälle psykologialle, jonka peruseriaate oli psyykeen sisältöjen selittäminen mekaanisen kausaalisuuden avulla. Koska kaikki sosiohistoriallisen todellisuuden rakenteet perustuvat yksilöiden toimintaan, kuvailevan psykologian täytyi Diltheyn mukaan toimia jokaisen ihmistieteen tutkimuksellisenä lähtökohtana.<sup>270</sup> Dilthey totesi kuitenkin, että psykologia yksin ei voinut tutkia kaikkia ihmistieteiden faktoja, sillä yksilöiden tutkimus sisälsi vain osan siitä ihmiselämän moninaisuudesta, johon yksilön kokemus ja sosiaalisen maailman yhteisöllinen maaperä kuuluivat.<sup>271</sup> Kuvailevan psykologian tarkoitus olikin ilmeisesti lähinnä selkeyttää yksilön psyykkisten sisältöjen suhdetta muiden ihmistieteiden tutkimuskohteisiin.

Tätä tarkoitusta se toteutti Diltheyn mukaan kahdella tapaa. Ensinnäkin kuvailevan psykologian tuli erotella yksilön psyyke sosiohistoriallisen todellisuuden elävästä kontekstista ja abstraktion avulla kuvailla tietoisuuden sisältöjen yhtenäisiä piirteitä. Toiseksi kuvaileva psykologia tarjosi tietoa tietoisuuden yksilöllisestä toiminnasta analysoimalla mentaalisten sisältöjen erilaisuuksia.<sup>272</sup> Dilthey yhdistikin kuvailevassa psykologiassaan osin empiirisen abstraktion psyykeen ainutlaatuisten sisältöjen analyysiin.

Dilthey ei aikakaudelle tyypillisesti tehnyt eroa psykologian ja antropologian välillä<sup>273</sup>, joten kuvaileva psykologia oli myös ihmistieteiden kulttuurisessa kontekstissa validi tapa sitoa yksilö osaksi sosiaalisia rakenteita alistamatta yksilöä kuitenkaan niille. Dilthey kirjoittaakin, että kuvailevan psykologian ansiosta

-- Aiempien sosiohistoriallisten todellisuussysteemien aukko toisaalta psykologian ja toisaalta estetiikan, etiikan, yhteiskuntatieteiden sekä historian välillä voidaan täyttää.<sup>274</sup>

---

<sup>270</sup> Dilthey 1989, 80, 84.

<sup>271</sup> Dilthey 1989, 81, 137.

<sup>272</sup> Dilthey 1989, 82, 84.

<sup>273</sup> Aikakauden saksalaisessa tieteellisessä ajattelussa psykologiaa pidettiin yleisesti synonyyminä antropologian kanssa. Dilthey 1989, 83 (alaviite 18); ks. myös Plantinga 1980, 50.

<sup>274</sup> Dilthey 1989, 84.

Ongelma, jonka Dilthey halusi ylittää oli toisin sanoen se, kuinka mielen sisällöistä oli mahdollista johtaa niiden vaikutus konkreettiseen todellisuuteen. Täten kuvailevan psykologian tutkima psyykeen yhtenäisyys ei ollut vain yksilön mielen yhtenäisyyttä vaan myös mielen ja elämän välistä yhtenäisyyttä, jonka keskellä yksilö koki ja ajatteli. Dilthey sanookin, että kuvailevan psykologian täytyy ratkaista ihmistieteiden tiedon ongelma ottamalla huomioon kaikki tietoisuuden faktat irrallisten yksilöiden abstraktioiden sijaan.<sup>275</sup> Theodore Plantinga toteaa, että psykologiansa avulla Dilthey pystyi korostamaan käsitystään yksilön tietoisuudesta tunteiden, tahdon sekä kognition ykseytenä ja taistelemaan näin kognitiivista intellektualismia vastaan tekemällä ihmistieteistä elämän peilikuvan.<sup>276</sup>

Miksi Diltheylle ei sitten kelvannut hänen kutsumansa ”selittävä psykologia”, joka oli aikakauden hallitseva paradigma ihmismielen tutkimuksessa? Dilthey eksplikoi *Einleitungissa* ja sen luonnoksissa eri psykologioiden sisältöjä valitettavan vähän, sillä varsinainen kuvaileva psykologia oli hänelle vielä 1880-luvulla eräänlainen hahmotelma valmiin tieteenalan sijaan.<sup>277</sup> Esimerkiksi Theodore Plantingan mukaan Dilthey eritteli kuvailevan ja selittävän psykologian teorioita tarkemmin vasta 1890-luvun kirjoituksissaan.<sup>278</sup> Toisaalta ongelma *Einleitungin* psykologiaa tieteenalana tarkastelevien osuukien kanssa on se, että Dilthey näyttää jokseenkin samaistavan psykologian ja epistemologian: ensimmäisen volyymin neljäs kirja käsittelee ihmisen tietoisuutta eräänlaisen epistemisen psykologian keinoin. Diltheyn tarkastelu puuroutuukin vaikeaselkoisen filosofisen pohdinnan sekä psykologisen erittelyn keskellä, jolloin kuvailevan psykologian konkreettisten sisältöjen poiminta käy lukijalle tuskaiseksi tehtäväksi. Kuvailevan psykologian luonnehdinta on eletyn kokemuksen ohella yksi hyvä esimerkki Diltheyn ajatteluun liittyvistä epäselvyyksistä ja ristiriitaisuuksista, joista tulee olla tietoinen. Vaikeaselkoisuus liittyy kuitenkin myös siihen, että epistemologian ja psykologian yhdistäminen oli aikakaudelle tyypillinen akateeminen tapa käsitellä filosofiaa ja yksilön psyykkistä toimintaa, kuten Plantinga huomauttaa.<sup>279</sup>

---

<sup>275</sup> Dilthey 1989, 240.

<sup>276</sup> Plantinga 1980, 51–52.

<sup>277</sup> Ks. esim *Einleitungin* esipuhe. Dilthey 1989, 48–52.

<sup>278</sup> Plantinga 1980, 49–50.

<sup>279</sup> Plantinga 1980, 51.

Onneksi *Einleitungista* on löydettävissä joitakin valaisevia kohtia kuvailevan psykologian ja selittävän psykologian eroista. Diltheylle perusongelma selittävän psykologian suhteen näytti olevan sen pelkkien hypoteesien päälle rakennettu abstrakti lähestymistapa ihmismieleen. Dilthey kirjoittaa, kuinka psykologia voi toimia ihmistieteiden perustieteenä vain säilymällä kuvailevana tieteenalana, joka tuo esiin psyykeen faktoja ja niiden välisiä suhteita. Selittävä psykologia rikkoo Diltheyn mukaan tätä periaatetta, koska se yrittää selittää ihmisen maailman kokonaisuutta rajattujen tieteellisten oletusten perusteella.<sup>280</sup> Inhimillisen todellisuuden selittämisen ongelma Diltheylle eräänlaisena hypoteettisena ykseytenä täytyy ymmärtää siinä kontekstissa, joka tässä luvussa on noussut esiin: Diltheylle psykofyysinen yksilö pystyi toimimaan kuvailevan psykologian tutkimuskohteena vain abstraktissa ja analyyttisessä mielessä, sillä mikään yksittäinen ihmistiede ei ole kykenevä tietyn paradigman puitteissa luomaan sosiohistorialliseen todellisuuteen aktuaalista yhtenäisyyttä. Diltheyn ihmistieteissä psykologia tarkastelikin inhimillisen todellisuuden psyykkistä osaa ekplisiittisesti yhteydessä muiden ihmistieteiden muodostamiin niin ikään analyyttisiin faktoihin. Diltheyllä selittävän psykologian vääristymä liittyi siis siihen, että vastoin analyyttis-holistista metodia selittävä psykologia yhdisti väärällä tavalla kaikki sinänsä yksilölliset ja elämään sidotut sosiohistoriallisen todellisuuden osat osaksi yhtä mekaanista selitysmallia.

Koska Dilthey esittää selittävän psykologian olevan eräänlainen mekanistisen luontokäsityksen tuottama ”psyykkisen atomismin” muoto, selittävä psykologia edusti analyyttisen psykologian täydellistä vastakohtaa.<sup>281</sup> Selittävä psykologia toteuttaa Diltheyn mukaan mekanistista atomismia kahden virheellisen teoreeman avulla: Ensimmäisen perusteella aistivaikutelmien synnyttämiä pysyviä representaatioita yhdistetään selittävässä psykologiassa jatkuvasti uusilla tavoilla, vaikka itse representaatiot säilyvät muuttumattomina. Toinen teoreema sanoo, että pysyvien representaatioiden välisiä suhteita hallitsevat lainalaisuudet, joiden tehtävänä on johtaa psyykeen ilmiöllinen muoto.<sup>282</sup> Dilthey ei nähdäkseni voinut hyväksyä kumpaakaan, sillä teoreemat asettivat luonnon tarkasteluun tarkoitetun kausaalisen järjestyksen ihmistieteiden teorian pohjimmiltaan indeterministiseen ja osin irrationaaliseenkin ytimeen. Dilthey toteaaakin, että psykologinen mekanismi uhraa refleksiivisen

---

<sup>280</sup> Dilthey 1989, 84.

<sup>281</sup> Dilthey 1989, 209.

<sup>282</sup> Dilthey 1989, 210.

tietoisuuden sisäisen ja ihmisestä lähtöisin olevan havainnoinnin päättelylle, joka parhaimmillaan vain leikkii ulkoisen luonnon analogioiden kanssa.<sup>283</sup> Toisin sanoen psykologian yleinen tehtävä Diltheyn filosofiassa oli tarkastella sitä, miten *tietoisuuden merkitys* yksilölle on mahdollista. Selittävä psykologia ei kyennyt Diltheyn mielestä täyttämään tätä tehtävää, koska se tyytyi selittämään psyykeen mentaalisten tilojen ja aistien välisiä toimintoja.<sup>284</sup>

Myös Frederick C. Beiser esittää selittävään psykologiaan kohdistuneen kritiikin liittyneen Diltheyllä ennen kaikkea luonnontieteiden metodologiseen riittämättömyyteen sekä mekaanisten kausaalisuhteiden olettamiseen. Beiser käyttää lähteenään vuonna 1894 julkaistua *Ideen*-teosta, jossa Dilthey kuvaa huomattavasti *Einleitungia* yhtenäisemmin eri psykologisten lähestymistapojen eroja ja omaa käsitystään kuvailevan psykologian tehtävästä.<sup>285</sup> Psykologia näyttääkin säilyneen Diltheyllä tärkeänä ihmistieteitä määrittäneenä alana ainakin 1890-luvun alkuun saakka, sillä ilman kykyä formuloida enemmän tai vähemmän pätevästi tietoisuuden kokemuksellisia merkitysrakenteita, Dilthey ei olisi voinut perustella ihmistieteiden yksilöstä lähtöisin ollutta tutkimusintressiä osana kulttuurisysteemien ja ulkoisten organisaatioiden metafysiikasta riisuttua sosiaalista todellisuutta.

Kuvailevan tai analyttisen psykologian kautta Diltheyn yksilön ontologiaan liittynyt merkitys osana sosiohistoriallisen todellisuuden aluetta on helppo ymmärtää. Kuvailevassa psykologiassaan Dilthey yritti luoda tieteellisen ja metodologisen tavan tarkastella yksilön kokemusta omasta tietoisuudestaan kokonaisvaltaisella tavalla. Se, kuinka hyvin Diltheyn lopulta onnistui rakentaa toimiva psykologia yksilön samaan aikaan tiedostamattomaan ja tietoiseen mieleen, on ollut yksi Diltheyä koskevan tutkimuksen peruskysymyksiä.<sup>286</sup> Myöhemmässä ihmistieteiden filosofiassaan Dilthey näytti myös osin hylkäävän kuvailevan psykologian hermeneuttisen lähestymistavan hyväksi.<sup>287</sup>

---

<sup>283</sup> Dilthey 1989, 211.

<sup>284</sup> Tietoisuuden kokemuksen ongelma herättää kiivasta keskustelua eri tieteenalojen keskuudessa vielä 2000-luvullakin, sillä esimerkiksi neurologia ei ole kyennyt selittämään sitä, kuinka varsinainen kokemus aistimuksesta syntyy.

<sup>285</sup> Beiser 2011, 333–334.

<sup>286</sup> Ks. esimerkiksi Beiser 2011, 337–342; Plantinga 1980, 49–58; Makkreel 1977, 52–59.

<sup>287</sup> Tätä on pohtinut esimerkiksi Hans-Georg Gadamer. Ks. Gadamer 1999, 223–231.

Mikäli Diltheyn kuvailevaa psykologiaa ja tietoisuuden määrittelyä lähestytään luonnontieteellisestä näkökulmasta, ne näyttävät epäselviltä ja lähes metafyyisisiltä konsepteilta. Diltheyn yksilön ontologia ja psyykeen tarkastelu täytyy mielestäni kuitenkin ymmärtää ensisijaisesti filosofisena toimintana, jolloin koko ihmistieteiden systeemin ohjelmallinen erityisyys osana 1800-luvun aatehistoriaa saa oikean kontekstinsa. Dilthey ei tutkinut psykologian avulla yksilön olemassaoloa, jotta tietoisuuden synty aivojen hermokudoksessa ja hermoimpulsseissa olisi voitu todistaa. Aikakauden neurotiede olikin parhaimmillaan filosofiaa, sillä vielä 1800-luvulla laitteet ja metodit aivojen rakenteiden tarkkaan tutkimukseen olivat puutteelliset.

Diltheyn yksilön ontologiassa tietoisuuden tuottamat merkitykset rakentuivat eletyn kokemuksen ja refleksiivinen tietoisuuden käsitteille. Yksilön kokemusmaailma ja käsitys olemassaolosta perustuivat Diltheyllä lähtökohtaisesti ihmisen psyykeen toiminnalle elämän totaliteetissa. Psykologian tehtävänä oli tarjota oikea tapa kuvailla ihmismielen teoreettisia merkityssisältöjä elämän kontekstissa, koska perustavasta luonteestaan huolimatta yksilö ei ollut Diltheyn filosofiassa irrallisena historiasta, kulttuurista tai yhteiskunnasta. Diltheyn yksilön ontologiaan liittyivätkin oleellisesti myös tietoisuuden ulkopuolella vaikuttaneet käytännölliset ja normatiiviset rakenteet, joita edustivat sekä kulttuurisysteemit sekä ulkoiset organisaatiot. Kulttuurisysteemit loivat Diltheyllä psyykeen toiminnan tarkoituksenmukaisen ja vaikutusta luovan kollektiivisen muodon, kun ulkoiset organisaatiot puolestaan tarjosivat yksilön olemassaololle ajallisesti kestäviä ja toimintaa ohjaavia rakenteita vallan, tahtojen sitomisen sekä yhteenkuuluvuuden tunteen tyydyttämisen myötä.

Diltheyn yksilön ontologia ihmistieteiden erityisyyden kontekstissa liittyy lopulta siihen, että Dilthey loi yksilön konkreettiselle elämälle ja tietoisuuden monimutkaiselle toiminnalle käsitettävän muodon ihmistieteiden tutkimuskohteena. Korostamalla yksilön ontologista roolia Dilthey toi esiin ihmisyyden henkisen toiminnan syvimmat impulssit osana historiaa ja todellisuutta. Yksilön olemassaolon tietystä hetkestä Dilthey teki kokemuksen tietoisuudesta elämän itsensä funktioksi, jossa kognitio edusti välitöntä varmuutta todellisuuden olemassaolosta, tahto aikaa sekä tunne merkityksiä. Hans-Georg Gadamer kirjoittaakin, että siinä missä Diltheyn aikalainen ja filosofinen

kädenvääntövastustaja Edmund Husserl<sup>288</sup> (1859–1936) lähestyi ihmisen tietoisuutta asioista ja ilmiöistä loogisen intentionaalisuuden avulla, Diltheylle merkitys tietoisuuden muotona ei ollut looginen konsepti vaan ilmaus elämästä itsestään. Psykkisten ideaalimuotojen sijaan yksilön ”yksilöllisyys” ja tietoisuuden suuntautuminen perustui Gadamerin mukaan Diltheyllä ajallisen elämän yhtenäisyyteen, joka ilmaisi itseään kaikissa sen muodoissa.<sup>289</sup>

Varmuus tietoisuudesta, tahto historiallisena elementtinä sekä psyykeen merkitykset olivat Diltheylle lähtöisin yksilöstä mutta eivät kestäneet kasassa ilman maailmaa. Siksi Dilthey kutoi yksilön ontologisessa tarkastelussaan yhteen sosiohistoriallisen todellisuuden rakenteet ja psyykeen refleksiivisen toiminnan yksittäisen ihmisen ylittäväksi voimaksi. Kuten Dilthey kirjoittaa, vain

Kun onnistumme kehittämään antropologisen reflektion, sisäisen kokemuksen ja ihmistieteet, pystyy Euroopan henkinen elämä saamaan varmasti uutta voimaa. Kukaan yksittäinen ihminen ei tähän pysty. Se on kuitenkin meidän tehtävämme tänään organisoida ihmistieteiden työ tähän suuntaan.<sup>290</sup>

Esittämällä yksilön elämään suuntautuneena kokonaisuutena Dilthey vahvisti 1800-luvun lopulla korostunutta humanistista ideaalia ihmisen merkityksestä ainoana historian, yhteiskunnan ja todellisuuden pohjana. Diltheyn yksilön ontologiaan liittyikin fundamentaalinen käsitys ihmisyyden arvosta riisuttuna inhimillisen todellisuuden ulkoisista kahleista tai vaikuttimista. Frederick C. Beiser toteaa osuvasti, että Diltheylle yksilön eletyn kokemuksen edellytys oli ihmisen mahdollisuus valita ja toteuttaa merkityksellisesti omaa vapauttaan.<sup>291</sup> Yksilön ontologiaan perustuneen kuvailevan psykologian avulla Dilthey yritti päästä käsiksi tietoisuuden kokemuksen (yhä) kartoittamattomalle alueelle tekemällä yksilön tahdosta, tunteista ja kognitiosta mekaanisen algoritmin sijaan elämään sidotun analyyttisen rakenteen.

Diltheyn ihmistieteiden erityisyyttä yksilöön perustuvana ontologiana määrittivät ihmisen tietoisuuden rakenteet ja niiden toiminta osana vapaata intersubjektiivisen

---

<sup>288</sup> Edmund Husserl oli saksalainen filosofi ja fenomenologisen koulukunnan perustaja. Husserlin ja Diltheyn suhde oli läheinen, vaikka he kritisoivat usein toistensa filosofisia periaatteita. Ks. esimerkiksi Tillman 1976, 123–130.

<sup>289</sup> Gadamer 1999, 225–226.

<sup>290</sup> Dilthey 1989, 437.

<sup>291</sup> Beiser 2011, 334. Samaan tapaan kirjoitti myös ranskalainen filosofi Henry Bergson 1900-luvun alussa tajunnasta valinnan mahdollisuutena. Ks. Bergson 1958, 12–15.

todellisuuden aluetta. Kokonaisvaltaisen yksilön psykologisella ja filosofisella esityksellään Dilthey liitti ihmisen yhteiskunnallisen ja historiallisen olemassaolon ajallisen elämän kontekstiin sekä osaksi erikoissysteemien sosiaalisia rakenteita. *Einleitungin* ontologinen tarkastelu tuo esiin tärkeän huomion siitä, että Dilthey käsitti tietoisuuden elämän funktiona. Täten ainoastaan biologisen määrittelyn sijaan kokemus tietoisuudesta ja siihen liittynyt käsitys todellisuudesta olivat Diltheyllä refleksiivisesti yhteydessä sekä yksilön sosiaaliseen ympäristöön että eletyn kokemuksen synnyttämään ajalliseen keston.

#### **4.3. Empiirisyys ja luonnontieteet ihmistieteiden teoreettisessa perustassa**

Aiemmissa luvuissa olen käsitellyt Diltheyn ihmistieteiden erityisyyttä ensin tietoteoreettisen oikeutuksen sekä ihmistieteellisen tiedon tarpeen näkökulmasta ja sitten yksilön yhteiskunnallistettuun tietoisuuteen liittyneen ontologian kautta. Lopuksi siirryn tarkastelemaan Diltheyn ihmistieteiden erityisyyttä vuorovaikutuksena luonnontieteiden paradigman kanssa.

*Einleitungin* yhtenä keskeisenä funktiona oli esittää tieto-opillinen ja metodologinen vaihtoehto 1800-luvun positivismiin filosofialle. Dilthey ei kuitenkaan esittänyt ihmistieteiden tutkimaa sosiaalista todellisuutta ja ihmisen toimintaan liittyneen tiedon mahdollisuutta riisuttuna naturalistisen empiirisyiden periaatteista. Minkälainen Diltheyn käsitys empiirisyudesta varsinaisesti oli ja miksi Dilthey ei karkottanut luonnontieteiden periaatteita ihmistieteiden teoriastaan? Kysymykset ovat mielenkiintoisia, sillä Diltheyllähän luonnontieteiden ja ihmistieteiden kokemukseen perustuneet totuuspohjat olivat sisällöiltään täysin erilaiset. Vaikka Diltheyn filosofia ei tähdännyt luonnontieteiden tuhoamiseen tai voittamiseen, eikö ihmistieteiden itsenäisyyden ja oikeutuksen tehokas artikulaatio olisi vaatinut selvää eroa luonnontieteisiin? Tutkimalla Diltheyn ihmistieteisiin liittynyttä empirismiä ja luonnontieteiden paradigmaa ihmistieteiden teorian merkitys irrottautuu puhtaasti ihmistieteellisestä kehikosta, ja tarjoaa vastauksia siihen, miksi Diltheyn ihmistieteiden teoria omasi todellisuutta selittävää voimaa ja kykeni toimimaan luonnontieteiden kanssa tarkoituksenmukaisella tavalla.



Diltheyn ihmistieteiden ja luonnontieteiden suhteen tarkastelu täytyy aloittaa empiirisyyden käsitteestä, joka toimi Diltheyllä siltana ihmistieteiden ja luonnontieteiden välillä. Dilthey esittää läpi *Einleitungin* lukuisia viittauksia ”filosofiseen empiirisyyteen”, jonka puute oli Diltheyn mukaan syynä esimerkiksi historiallisen koulukunnan teoreettiseen epäselvyyteen.<sup>292</sup> Mitä Dilthey tarkoittaa tällä käsitteellään?

Empiirisuus liittyi Diltheyllä ”tieteen” yleiseen määritelmään. Dilthey muodostaa tieteen käsitteen kolmen ehdon kautta: Ensinnäkin tieteen tulee käsitellä sellaisia monimutkaisia arvostelmia, joiden elementtinä toimivat hyvin määritellyt konseptit – tieteen konseptien tulee olla välttämättä tosia tietyn loogisen systeemin sisällä. Toiseksi monimutkaisten arvostelmien suhteet täytyvät olla hyvin perusteltuja. Kolmanneksi yksittäiset propositiot täytyy sitoa osaksi merkitsevää kokonaisuutta tarkoituksenmukaisen kommunikaation avulla esimerkiksi tiedeyhteisössä.<sup>293</sup>

Yhdessä nämä kolme ehtoa luonnehtivat tiedettä toimintana, joka Diltheyn mukaan määrittää mitä tahansa mentaalisten faktojen monimutkaista yhteenliittymää.<sup>294</sup> Historiallisen ja käytännöllisen näkökulman kautta ihmistä, historiaa ja yhteiskuntaa tutkivat tieteet käsittävät kuitenkin mentaalisten faktojen alueen, jota ei Diltheyn mielestä ensisijaisesti pyritä hallitsemaan vaan ymmärtämään.<sup>295</sup> Dilthey loikin selvän kontrastin luonnontieteiden ja ihmistieteiden väliselle käsitykselle tieteestä ja sen tehtävästä. Vaikka ihmistieteiden metodologia nojasi Diltheyllä ennen kaikkea ymmärtämisen periaatteisiin, myös ihmistieteissä vaikutti Diltheyn mukaan empiirinen metodi.<sup>296</sup>

Dilthey näytti jakavan empiirisyyden kahteen erilaiseen muotoon: toisaalta ihmistieteiden empiirisyyteen, jonka sisältönä toimi historiallisesti ja sosiaalisesti virittynyt sisäinen kokemus, ja toisaalta luonnontieteiden ulkoisen kokemuksen empiirisyyteen. Tämä jako oli aikakauden tieteellisessä ajattelussa erikoista, sillä empiirisyyttä ei tyypillisesti jaettu erilaisiin kokemuksellisiin sisältöihin. Esimerkiksi uuskantilaisen Badenin koulukunnan sisällä vaikutti kyllä eräänlainen

---

<sup>292</sup> Dilthey 1989, 49, 130.

<sup>293</sup> Dilthey 1989, 56–57.

<sup>294</sup> Dilthey 1989, 57.

<sup>295</sup> Dilthey 1989, 57.

<sup>296</sup> Dilthey 1989, 57.

”kulttuuritieteellinen empirisyys”, mutta se viittasi metodologiseen tai ontologiseen jaotteluun kokemuksellisen sijaan. Kokemuksen sisältöjen kannalta vahva empirisyys käsitti perinteisesti vain objektiivisiksi koetut luonnontieteet (ulkoinen kokemus). Dilthey näytti kuitenkin antavan myös sisäiseen kokemukseen perustuneelle empirisyydelle eräänlaista tietoon liittyntä varmuutta.

Fenomenaalisuuden periaatteen<sup>297</sup> mukaisesti Diltheyn perinteisen empirisyyden kritiikki liittyi empirismin elämästä irrotettuun ulkoisnäkökulmaan. Dilthey kirjoittaa:

Empirismi on ollut aivan yhtä abstraktia kuin spekulatiivinen ajattelukin. Ihminen, jonka vaikutusvaltaiset empiristiset koulukunnat ovat rakentaneet aistisensatioista, representaatioista ja atomeista, on ristiriidassa sisäisen kokemuksen kanssa, josta ajatus ihmisestä on lopultakin johdettu.<sup>298</sup>

Katkelman perusteella Diltheyn muotoilema ”filosofinen empirismi” viittasi todellisuudesta irrotetun ideaalin havaintokokemuksen sijaan ihmistieteiden itsereflektiiviseen luonteeseen siirtää merkityksiä tiedon tuottajan ja tiedon kohteen välillä. Dilthey kirjoittaakin, että ongelma esimerkiksi John Stuart Millin klassisessa empirismissä ei ole varsinaisesti kokemusperäisyys vaan se, että Millin moraalitieteiden perusta on liian rationaalisessa ja loogisessa kokemuksessa.<sup>299</sup> Dilthey jatkaa, että Millin ontot mantrat induktiivisten ja deduktiivisten päättelyn muotojen eroista ovat ihmistieteiden kontekstissa turhia, sillä ihmistieteiden tutkimuskohteita ei johdeta erillisistä osista, vaan ne ovat annettuina ihmisessä ja täten sisältä päin ymmärrettävissä.<sup>300</sup> Diltheyn empirismi olikin vastakohta tieteen kognitiiviselle määrittelylle, sillä olemassa olevaa ei voitu ihmistieteissä alistaa käsityksille tai konsepteille olemassa olevasta.

Filosofisen empirismin muotoilu ei ole pelkästään *Einleitungin* peruja, sillä Dilthey oli jo 1870-luvulta säilyneissä kirjoitelmissaan todennut ”Empirie, nicht Empirismus.”<sup>301</sup> Rudolf Makkreelin ja Frithoj Rodin mukaan Dilthey viittaa lauseellaan välittömästi annettuihin kokemuksiin perustuvaan filosofiaan, jossa ennakkoasenteeton ja

---

<sup>297</sup> Ks. tämän tutkielman sivu 39.

<sup>298</sup> Dilthey 1989, 173.

<sup>299</sup> Dilthey 1989, 139, 157.

<sup>300</sup> Dilthey 1989, 158.

<sup>301</sup> Viitattu Makkreel & Rodi 1989, 8. Diltheyn 1870-luvun tekstikatkelmia on löydettävissä muun muassa *Gesammelte Schriften* -kokoelmasarjan osista XVII, XVIII ja XX.

konsepteista puhdas empiirinen tarkastelu on ihmistieteissä mahdollista saavuttaa vain kuvailevan analyysin avulla.<sup>302</sup> Diltheylle analyysiin ja kuvailuun perustunut metodologinen periaate rakentuikin filosofiselle empiirisyydelle, koska se yhtenäisti ihmistieteiden tieteellistä toimintaa tuottaen yhdenmukaisen tavan tavoittaa todellisuus annettuna kokemuksessa. Filosofinen empirismi toi esiin kuitenkin myös tiedon ja ymmärryksen rajallisuuden. Dilthey kirjoittaakin, että tieteen historian ja ajattelun kehityksen rajat näkyvät filosofisessa empiirisyydessä selvästi, koska myös järki tietoisuuden muotona muuttuu kohdatessaan ulkomaailman asioita ja asiointiloja.<sup>303</sup>

Diltheyn ihmistieteiden filosofinen empiirisuus tiivistyy ajatukseen sisällön ensisijaisuudesta suhteessa sen muotoon, sillä Dilthey sanoo, että eri kokemusten sisältöjä ei ole mahdollista kääntää toisiinsa ajattelun muotojen avulla.<sup>304</sup> Tässä Diltheyn ajatus oli mielestäni se, että sisäisessä kokemuksessa annettuja faktoja ei voi muuttaa ulkoisen kokemuksen ideoiksi, koska ne ovat sisällöiltään erilaisia ja molempien kokemusten suhde niiden lopullisen muodon määrittävään loogiseen systeemiin ajattelun ehtona on erilainen. Ihmistieteiden systeemissä looginen muoto esiintyy sosiaalisen todellisuuden rajatumpien yksittäisten osien välillä, vaikka ihmistieteellisen tiedon sisällöllinen alkuperä on sidottuna sisäisen kokemuksen jakamattomaan luonteeseen. Luonnontieteissä ajattelun looginen muoto on puolestaan fyysisten ilmiöiden systemaattinen järjestelmä, joka edeltää luonnontieteellisen tiedon sisältöä. Diltheyn tiedon sisällön ensisijaisuudesta johtuu Rudolf Makkreelia mukaillen se, että mitä enemmän faktoja tieteelliset selitysmallit pyrkivät yhdistämään, sitä rajatumpi niiden näkökulman täytyy olla.<sup>305</sup>

Sisällön ja sisäisen kokemuksen korostamisesta syntyy helposti käsitys, että Dilthey asetti ihmistieteellisen tiedon luonnontieteellisen käsitteellistämisen yläpuolelle. Tämä ei kuitenkaan pidä paikkaansa, sillä useista muista filosofisista umpikujista huolimatta Dilthey erotteli toisistaan kaksi tietämisen muotoa: välittömän tiedon (saks. Wissen) ja konseptuaalisen tiedon (saks. Erkenntnis). Diltheyn mukaan ihmistieteellisellä tiedolla on ensisijaisuus vain refleksiiviseen tietoisuuteen perustuvan välittömän tiedon alueella.<sup>306</sup> Diltheyn luonnontieteellisen empirismin kritiikki ja filosofisen empirismin

---

<sup>302</sup> Dilthey 1989, 8.

<sup>303</sup> Dilthey 1989, 500.

<sup>304</sup> Dilthey 1989, 228.

<sup>305</sup> Makkreel 2016, luku 2.1., sähköinen lähde.

<sup>306</sup> Dilthey 1989, 228.

puolustus täytyykin ymmärtää konseptuaalisen ja jäsennetyn tiedon pyrkimyksenä ottaa valta välittömän tiedon merkitykseltä ihmistieteissä. Naturalistinen empirismi sinänsä, mikäli sitä sovellettiin vain luonnon tutkimukseen, ei ollut Diltheyn katsannossa haitallinen. Rudolf Makkreel kirjoittaa samantapaisesti, että Dilthey viittasi empiirisyyden käsitteellään (saks. unbefangene Empirie) ennakkoluulottomaan empiiriseen lähestymistapaan, joka otti huomioon sekä sisäisen kokemuksen että ulkoisen kokemuksen ja antoi samalla ihmistieteille luonnontieteisiin verrattavissa olleen varmuuden.<sup>307</sup>

Miksi Dilthey kuitenkin näyttää säilyttäneen *Einleitungissa* luonnontieteiden tiedonalueen osana ihmistieteiden systeemin teoriaansa? Tämä johtuu siitä, että ihminen, joka toimii kaikkien ihmistieteiden tutkimuskohteena, oli Diltheylle psykofyysinen<sup>308</sup> kokonaisuus – samaan aikaan sekä henkinen että ruumiillinen. Dilthey toteaaakin, että ihmisen henkinen puoli on erotettavissa fyysisestä luonnosta vain abstraktion avulla.<sup>309</sup> Dilthey esitti kaksi periaatetta, joiden osalta ihmistieteet ovat itseasiassa riippuvaisia ulkoisesta luonnosta ja sitä koskevasta tiedosta.

Diltheyn ensimmäisen periaatteen mukaan ihmistä psykofyysisenä kokonaisuutena on mahdollista tutkia tiettyyn pisteeseen saakka vain biologian avulla: Dilthey kirjoittaa, että ruumiillisina olentoina ihmisten toimintaan ja kokemuksellisuuteen liittyy välttämättä fysiologisten organismien toiminta, joka määrittää aistimuksia ja ulkoisen todellisuuden vaikutusta niihin (aistielimet) sekä representaatioiden ja tahdon toiminnan asteita (hermoverkosto).<sup>310</sup> Dilthey antaakin ihmisen fysiologisten rakenteiden tutkimuksen biotieteiden tehtäväksi, koska ulkoisen kokemuksen alueella empiiristien tieteiden tiedollista oikeutusta ei voi kiistää niin pitkään kuin ne ovat tietoisia omista rajoituksistaan.<sup>311</sup>

Ihmisen välitön kokemus olemassaolosta voidaankin Diltheyn mukaan analysoida empiirisesti tarkasteltaviksi ominaisuuksiksi sekä tietoisuuden faktojen alueella että ulkoisen kokemuksen kautta hermoston rakenteen ja funktion avulla.<sup>312</sup> Vaikka psyykkiset toiminnot ja ruumis ovat vuorovaikutuksessa keskenään, luonnossa

---

<sup>307</sup> Makkreel 1977, 37–38.

<sup>308</sup> Ks. tämän tutkielman luku 4.2.

<sup>309</sup> Dilthey 1989, 67.

<sup>310</sup> Dilthey 1989, 66–67.

<sup>311</sup> Dilthey 1989, 70.

<sup>312</sup> Dilthey 1989, 68.

esiintyvää kausaliteettia ei voi kuitenkaan asettaa Diltheyn mukaan sisäisen kokemuksen ehdoksi:

Siellä missä tämä [luonnontieteiden] analyysi on saavuttanut pisteen, jossa materiaallinen fakta tai muutos on säännöllisesti yhteydessä psyykkisen faktan tai muutoksen kanssa, ilman muun välittävän tekijän läsnäoloa, vain tämä säännönmukaisuus on mahdollista varmistaa; syyn ja seurauksen kausaalisuutta ei voida käyttää yhteyden selittämiseen.<sup>313</sup>

Ihmisen vaikutusta luova toiminta siis ulottuu Diltheyn tarkastelussa pelkkää henkistä sisältöä laajemmalle alueelle, mutta samaan aikaan aineelliset säännönmukaisuudet menettävät muotoon liittyvät merkityksensä ihmistieteissä. Aineen ja mielen välillä on samassa todellisuudessa jaetut funktiot, mutta tunne, tahto ja kognitio voivat liikkua vapaana vain psyykkisenä faktana.

Diltheyn toinen periaate sanoo, että ulkoinen luonto muodostaa ihmisen tarkoituksenmukaista toimintaa välittävän aineksen tai ympäristön. Dilthey mukaan luonnon olosuhteet määrittävät sekä ihmiselämän leviämisen ja kehittymisen maapallolla, mutta samaa tarkoitusta toteuttavat myös luonnonlait, joiden käyttö ja määrittely ovat auttaneet ihmistä voittamaan maailman tilallisuuden tieteen ja teknologian avulla.<sup>314</sup> Diltheyn käsitys luonnon vaikutuksesta ihmisen toimintaan ei näytä olleen kuitenkaan täysin deterministinen, sillä Dilthey suhtautuu epäilevästi aikalaismaantieteilijä Carl Ritterin (1779–1859) maapallon ympäristön muotoihin perustuneeseen malliin kansojen historiallisesta kehityksestä.<sup>315</sup> Samalla Dilthey tähdentää, että kansojen historiallista riippuvuutta luonnosta on vähentänyt ihmistieteiden kehitys moraalisten voimien tutkimusalana.<sup>316</sup> Aineellinen todellisuus olikin Diltheyn ihmistieteissä välttämätön vain koska tietoisuuden faktat muuttuivat kommunikaation myötä käsitettäviksi luonnon systeemin ehdoilla.

Ihmistieteiden osittainen riippuvuus ulkoisesta luonnosta ei tarkoittanut Diltheylle niinkään tieteellisen kognition ja järjen kautta välitettyä varmaa representaatiota todellisuudesta vaan pikemminkin välitöntä tunnetta todellisuudesta itsemme

---

<sup>313</sup> Dilthey 1989, 68.

<sup>314</sup> Dilthey 1989, 71.

<sup>315</sup> Dilthey 1989, 71.

<sup>316</sup> Dilthey 1989, 71.

ulkopuolella. Dilthey kirjoittaa, kuinka alkuperäisesti koettu tunne todellisuudesta välittyy itsemme ulkopuolella prosessissa, joka

Toisintaa sisäisen elämämme kuvan ja siirtää sen lukuisissa muodoissa eri pisteisiin ympäröivässä luonnossa. -- Sisäisen elämän objektifikaatioihin liittyvien representaatioiden avulla samankaltaisuudet ulkoisessa maailmassa saavat vastaavan alkuperäisen lähteen.<sup>317</sup>

Lainauksen perusteella on todettavissa, että merkitys elämän kuvina ja vaikutus ympäröivänä luontona olivat Diltheylle riippuvaisia toisistaan, sillä merkitysten toiminnalle loi rajansa todellisuus. Todellisuuden varsinainen luonne oli Diltheylle kuitenkin toissijainen kysymys. Dilthey kirjoittaakin, että

-- Ihmisen hengen kausaalisuuden tutkimuksen tyydyttää luonnon ilmiöt, joita voidaan aina tulkita ja käyttää merkkeinä todellisuudesta ja joiden yhteiselo sekä seuraanto voidaan tulkita vastaaviksi yhteneväisyyksiksi [ulkoisessa] luonnossa.<sup>318</sup>

Ihmistieteiden suhde luonnontieteisiin ja ulkoiseen luontoon ei Diltheyn filosofiassa ollutkaan pohjimmiltaan riippuvuutta tietyn tieteensysteemin sisäisen paradigman tai ideaalin teorian varmasta todellisuudesta sinänsä – ulkoisen todellisuuden muodosti pikemminkin luonnontieteiden avulla järjestetty ja muokattu käsitteellinen tila.

Luonnontieteet osoittivat siis todellisuudelle tietyn vakaan muodon, jonka reunat toimivat ehtoina ihmistieteiden tarkastelemien merkityksen vaikutuksille. Tämän vuorovaikutuksen Dilthey esittää selvästi toteamalla, kuinka ulkoisen kokemuksen yhdistyessä sisäiseen kokemukseen lopputuloksena syntynyt kokonaisvaltainen kokemuksen alue kattaa jokaisen mahdollisen asiaintilan.<sup>319</sup>

Selvennän Diltheyn ihmistieteiden suhdetta luonnontieteiden määrittämään todellisuuteen lyhyesti Immanuel Kantin avulla. Kuten tutkielmani johdannossa nousi esiin, Kantin filosofiassa todellisuutta sellaisenaan ei ollut mahdollista koskaan saavuttaa, koska kaikkea ihmisen kognitiivista toimintaa ohjasivat kokemusta edeltäneet mutta informaatioita lisänneet mielen kategoriat.<sup>320</sup> Kuvitellaan todellisuus itsessään

---

<sup>317</sup> Dilthey 1989, 72.

<sup>318</sup> Dilthey 1989, 72.

<sup>319</sup> Dilthey 1989, 270.

<sup>320</sup> Kant 1998, 127–136.

geometriseksi palloksi. Tässä visualisoinnissa Kantin mielen kategoriat ympäröivät pallon kauttaaltaan estäen samalla mielen puhtaan kosketuksen pallon kanssa.<sup>321</sup>

Diltheyn ajattelu voidaan puolestaan käsittää tavalla, jossa teoreettiset mallit ja induktioon perustuva tutkimus muokkaavat itse todellisuuden muotoa sen käsityksenä.<sup>322</sup> Luonnontieteiden faktat eivät siis synnytä kognitiolle läpipääsemätöntä kehää todellisuuden ympärille, vaan ne järjestävät pallon muodon uudelleen. Täten ihmistieteiden tutkimuskohteena oleva sisäinen kokemus ja sen ilmiäiset joutuvat toimimaan tietyssä todellisuuden *muodossa*, mutta niitä ei ole pakotettu astumaan ennalta määrättyyn todellisuuden *sisältöön* – toisin kuin esimerkiksi Kantin idealismissa, jossa tiedon mahdollisuus on sisällöllisesti täytynyt apriori.<sup>323</sup>

*Einleitungissa* Dilthey esittää toisinaan ajatuksia, jotka muistuttavat äärimmillään jopa hegeliläisen idealismin absoluuttista. Yksi tällainen katkelma löytyy *Einleitungin* alusta. Siinä Dilthey kirjoittaa, että ”Ihmisen historiallinen kohtalo on kosmisen kokonaisuuden määrittämä”.<sup>324</sup> Tässä Dilthey ei kuitenkaan tulkintani mukaan esittänyt historialliselle kehitykselle tiettyä yli-inhimillistä ja absoluuttista päämäärää sisältönä vaan osoitti todellisuuden muodon historiaa rajaavaksi tekijäksi. Täten esimerkiksi ”historia” todellisuutta kuvailevana käsitteenä oli Diltheylle olemassa vain ihmisen tietoisuuden elävöittämänä, mutta vastoin idealismin periaatteita se aktualisoitui ulkoisen kokemuksen järjestämässä todellisuuden muodossa.

Diltheyllä sama päti itse asiassa kaikkeen kokemukselliseen tietoon ja ajatteluun, sillä Dilthey kirjoittaa, kuinka kaikki tiedon havainnolliset muodot ovat johdettavissa toisalta yksilön minän ja toisalta ulkoisen todellisuuden ominaisuuksista sekä näiden ominaisuuksien riippuvuuksista, jotka ensin saavat välittömän olemassaolonsa sisäisessä kokemuksessa ja siirtyvät sitten diskursiiviseen muotoon.<sup>325</sup>

Diltheyn ihmistieteiden systeemin ja luonnontieteellisen paradigman rajapinnassa tapahtunut ontologinen konvergenssi paikkasi vielä 1800-luvun lopun Saksassa vaikuttaneita valistusfilosofian ongelmallisia postulaatteja tiedon ja todellisuuden

---

<sup>321</sup> Ks. tämän tutkielman liite 1.

<sup>322</sup> Ks. tämän tutkielman liite 3.

<sup>323</sup> Ks. esim. Kant 1998, 106–125.

<sup>324</sup> Dilthey 1989, 70.

<sup>325</sup> Dilthey 1989, 271, 407–408.

luonteesta. Valistusfilosofian säilyneellä elinvoimaisuudella on Diltheyn mukaan kaksi seurausta. Ensinnäkin käsitys todellisuudesta täytyy nähdä transsendenttina ja epähistoriallisena, koska valistusajan rationaalisuus ei ole riippuvainen mistään sen itsensä ulkopuolella olevasta.<sup>326</sup> Valistusfilosofian pelkistetty käsitys tiedosta teki tietoisuudesta lehdettömän puun kaukaisen kukkulan laella. Dilthey kirjoittaakin esimerkiksi Kantin filosofiasta dramaattiseen sävyyn:

Se minkä Kant löysi, mitä vastaan hän taisteli ja minkä hän eliminoi oli kuoleva metafysiikan varjo. Sitten tapahtui outo spektaakkeli: Kant etsi metafysiikan analyyttisiä elementtejä eristetyn yksilön järjestä logiikan analogioiden, matematiikan ja wolffilaisten formulaatioiden avulla.<sup>327</sup>

Dilthey näki, että valistusfilosofian viimeisenä suurena kriitikkona Kant itsekään ei lopulta kyennyt irrottautumaan tietoisuuden ja ajattelun ehtojen absoluuttisesta, jossa yksilössä annettu kokemus sekoitettiin siitä käsitteellisesti johdettuun järjen kausalityteettiin.

Toinen valistusfilosofian seuraus Diltheyn mukaan on se, että koska järki sitoo yksilön ensisijaisesti järkeen ja kognitioon, tiedon ehdot eivät voi muuttua.<sup>328</sup> Toisin esitettynä, koska se miten tieto määriteltiin valistusfilosofiassa päälsi<sup>329</sup> tiedon sisältöjä, valistusfilosofian periaatteet aiheuttivat paradoksaalisen tilanteen tiedon lisääntymisessä tai tarkentumisessa: ajattelu ei voinut saavuttaa asiantiloja ja asioita itsessään, mutta toisaalta ”järjen verho” säilyi samaan aikaan sen kokemushavaintoa edeltävän olemuksensa takia staattisena.

Antamalla luonnontieteelliselle tiedolle merkitystä myös ihmistieteiden sisällä Dilthey löysi tavan korvata valistusfilosofian rationalismi ja järjen sitoma eloton yksilö ihmisen kokonaisvaltaisella tietoisuudella ulkoisen todellisuuden muodoista, jonka reunaehdoja luonnontieteiden ideat muokkasivat. Todellisuus pystyi toimimaan ihmistieteiden tiedon kohteena, koska Dilthey sisällytti aineen ja hengen yhtenäisessä tarkastelussa

---

<sup>326</sup> Dilthey 1989, 95, 99, 412.

<sup>327</sup> Dilthey 1989, 265. Christian Wolff (1679–1754) oli aikansa merkittävimpiä valistusfilosofoja ja vaikutti suuresti muun muassa Immanuel Kantin ajatteluun. Ks. Hettche 2014, sähköinen lähde.

<sup>328</sup> Dilthey 1989, 487–488.

<sup>329</sup> Supervenienssi tai päältävyys, jossa joukko ominaisuuksia A supervenoi ominaisuuksien B kanssa, jos ja vain jos on niin, että muutos ominaisuuksissa A ei ole mahdollista ilman muutosta myös ominaisuuksissa B.



ensisijaisesti sisäisen kokemuksen analyysin reflektiiviseen ulkoista todellisuutta koskeneeseen tietoon.

Ranskalainen Nobel-palkittu filosofi Henry Bergson (1859–1941) kirjoitti vuonna 1919 ilmestyneessä teoksessaan *Henkinen tarmo* (ransk. *L'Énergie spirituelle*) Diltheyn tapaan aineen ja hengen vuorovaikutuksesta. Aineella Bergson viittaa eräänlaiseen elämästä irrotettuun käsitteelliseen, jäykkään ja elämää sitovaan välttämättömyyteen. Henki puolestaan on Bergsonille ennen kaikkea tajuntaa muistina, joka luo ajan pysyväksi kestoksi, ja vapautta, jossa elämä voi muokata ainetta.<sup>330</sup>

Diltheyn tapaan Bergson koki toisaalta elämään sidotun kokemuksen ja toisaalta aineen ajattelun ulkoisena muotoina luovan yhdessä käsityksemme ja toimintamme todellisuudessa. Kuten Diltheylle<sup>331</sup>, myös Bergsonille kokemus itsessään ei voinut mennä elämän itsensä taakse, sillä elämä toimi kokemuksen ja tiedon välttämättömänä ehtona ja sellaisenaan analysoimaton.

Syy, miksi Dilthey kirjoitti paljon ihmistieteiden ja empiiristien luonnontieteiden positiivisesta suhteesta palautuu luonnontieteiden metodologian ja käsitteellisen tiedon välttämättömyyteen luonnon muodon järjestämiseksi ja ihmisyyden merkitysten konkretisoitumiseksi. Dilthey esittää, että mikäli ihminen olisi vain psyykkistä muotoa, vain pelkkää sisäistä kokemusta,

Niiden [puhtaasti henkisten olentojen] hyvinvointi perustuisi vain maailman hengen suhteeseen, niiden kontakti ja vuorovaikutus toistensa kanssa tapahtuisi puhtaasti mentaalisten tapojen kautta ja niiden toiminnan kestävät tulokset olisivat pelkästään henkistä sorttia.<sup>332</sup>

Ihmistieteet eivät voineet sivuuttaa luonnontieteiden periaatteita pelkkien filosofisten erimielisyyksien takia, sillä ulkoinen kokemus todellisuuden muotoa luovana perustana oli Diltheylle välttämätön osa ihmisen ja sosiokulttuurisen olemassaolon ymmärtämistä. Diltheyn ihmistieteiden teoria tähtäsiikin pohjimmiltaan myös luonnontieteiden aseman selkeyttämiseen. Hän näki, että ilman luonnontieteiden kykyä rakentaa havaittavalle

---

<sup>330</sup> Bergson 1958, 8–17, 25–26. Bergsonin aikakäsityksestä ja muusta filosofiasta ks. esim. Rantala 2018, 65–72.

<sup>331</sup> Dilthey 1989, 487–489.

<sup>332</sup> Dilthey 1989, 66.

todellisuudellemme muotorakenne, emme kykenisi tieteellisten teorioiden avulla pysäyttämään sen alati muuttuvaa luonnetta.

Ihmistieteiden ja luonnontieteiden vuorovaikutuksen merkittävyys liittyi myös siihen, että yksilön tietoisuuden ulkopuolella olevan konkreettisen todellisuuden vahvistaminen mahdollisti Diltheyn viemään ihmistieteitä kauemmas subjektivismista ja puhtaasta idealismista. Dilthey esittääkin painokkaasti, että jokaisen mielen objektin ei voida sanoa olevan pelkkää hengen tuotetta, sillä

Siitä seuraisi, että jokainen havainto objekteista olisi yhteydessä refleksiivisen tietoisuuden kanssa ja objektit olisivat annettuna tietoisuuteni prosesseissa – tämä on liikaa väitetty.<sup>333</sup>

On toinen kysymys, kuinka hyvin Diltheyn onnistui lopulta välttää subjektivismin ja relativismin ongelma, joka on esimerkiksi Frederick C. Beiserin mukaan ollut merkittävä tutkijoiden mielipiteitä jakanut teema.<sup>334</sup> Mielestäni Diltheyn ajattelu ei sinänsä johda radikaaliin subjektivismiin, sillä ihmistieteiden teoria ei ollut ontologista subjektivismia, eikä se pitänyt yksin subjektin kokemuksta. Sisäisen kokemuksen ensisijaisuus ja yksilö olemassaolon perusrakenteena ei implikoinut Diltheyllä, että ne olisivat *ainoat välttämättömät* ehdot tiedon ja kokemuksen mitaksi. Diltheyn ajattelua on hankalampi pelastaa relativismilta, vaikka sen vain vaivoin voi nähdä johtavan radikaaliin arvojen suhteellisuuteen. Dilthey itse totesi 70-vuotispuheessaan surulliseen sävyyn, että hän oli epäonnistunut elämäntyössään tutkia historiallisen tietoisuuden ehtoja ja luonnetta, koska historiallisen tietoisuuden analyysi johti välttämättä ratkaisemattomiin ristiriitoihin relativismin ja universalismin välillä.<sup>335</sup>

Diltheyn tapa asettaa luonnontieteiden konseptuaalinen tieto osaksi ihmistieteiden tiedon aluetta voidaan nähdä myös 1800-luvun tieteellisen ajattelun laajemmassa merkitysyhteydessä. Hegelin idealismia seurannut luonnontieteiden ja empiirisyyden nousu sekä filosofian ohjelmallinen kriisi johti Herbert Schnädelbachin mukaan tieteen ja filosofian jyrkkään erotteluun, jossa filosofia menetti roolinsa kaikkien tieteiden ylimpänä auktoriteettina.<sup>336</sup> Diltheyn ihmistieteiden ja luonnontieteiden yhteyttä

---

<sup>333</sup> Dilthey 1989, 247.

<sup>334</sup> Beiser 2011, 358–364.

<sup>335</sup> Ks. Diltheyn *Gesammelte Schriften Band 5: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Ed., G. Misch. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1924. Viitattu Beiser 2011, 364.

<sup>336</sup> Schnädelbach 1984, 66–108.

korostanut filosofia olikin tapa kuroa umpeen filosofian ja tieteen välinen kuilu alistamatta kuitenkaan kumpaakaan täysin toiselle: ihmistieteet ja luonnontieteet loivat oikein käytettyinä merkitystä toisilleen. Ihmistieteenä filosofian ei tullut olla vain luonnontieteiden apulainen vaan esittää sosiaalisen todellisuuden merkitys ulkoisen kokemuksen rinnalla.

Lopuksi, Diltheyn ihmistieteiden teoria tasapainoili heikon idealismin ja empiirisyyden välimaastossa. Jotta Dilthey olisi kyennyt oikeuttamaan ihmistieteiden sisällä vaikuttaneen filosofisen empiirisyyden, hänen oli tavalla tai toisella hyväksyttävä myös luonnontieteiden empiiriset periaatteet ja osoitettava niiden suhde ihmistä ja kulttuuria tutkiviin tieteenaloihin. Vaikka ihmistieteisiin liittynyt empiirisuus oli luonteeltaan erilaista kuin luonnontieteissä, niiden välillä oli käsitteellinen yhteys, joka täytyi säilyttää. Ihmistieteiden arvo tieteiden kentässä sai Diltheyllä lopullisen oikeutuksensa vain suhteessa ulkoiseen todellisuuteen, jota ihmisen sisäisen kokemuksen periaatteet eivät voineet yksin pitää kasassa. Tässä mielessä Diltheyn ihmistieteiden teorialle tuo merkitystä se, että Dilthey oli aikakauden filosofien keskuudessa harvinainen realisti, joka ihmistieteiden paradigman tieteellisen oikeuttamisen lisäksi kykeni tunnistamaan muutoksessa olevan tieteellisen maailmankuvan vaatimuksia.

Analyysini mukaan Diltheyn ihmistieteiden teorian erityisyys perustuu kolmeen näkökohtaan. Ensinnäkin Dilthey perusteli erityisellä tieto-opillaan ihmistieteiden oikeutuksen reaktiona positivismin filosofiaa vastaan. Tässä olennaista oli metafysiikasta riisuttu ja historiallistettu käsitys tiedosta. Toiseksi yksilön ontologia ja tietoisuuden rakenteiden erittely kuvailevan psykologian avulla liittivät Diltheyn filosofiassa ihmisen osaksi sosiaalista todellisuutta ja mahdollistivat ihmistieteiden tarkastella yli-inhimillisistä periaatteista riisuttuja ihmisyyden ilmauksia tai toimintoja. Kolmanneksi Diltheyn käsitys ihmistieteiden empiirisyydestä ja suhteesta aikakauden luonnontieteisiin selitti todellisuutta sisällön ja muodon yhteydellä, joka palautti 1800-luvun mittaan kadonnutta suhdetta filosofian ja tieteellisyyden välillä. Lisäksi luonnontieteiden ja ulkoisen todellisuuden rooli ihmistä tutkivissa tieteissä mahdollisti Diltheylle ihmisyyden riisumisen puhtaasti henkisistä elementeistä, jollaisina ihmistieteillä ei olisi ollut pääsyä todellisuuteen mieleemme ulkopuolella. Täten empiirisuus sinänsä oli Diltheylle kaikkien tieteiden yhteinen päämäärä, mutta empirismin tuli rajoittua vain luonnontieteelliseen tarkasteluun, ja sellaisena todellisuuden muotorakennetta koskeneeksi. Näitä erityisyyden teemoja seuraten,

Diltheyn ihmistieteiden teorian merkitys 1800-luvun loppupuolen tiedekeskustelussa kulminoitui monien filosofisten ja käytännöllisten tieteen periaatteiden uudistamiseen. Dilthey esitti, joskus radikaalillakin tavalla, uusia vastauksia vanhoihin kysymyksiin tiedon mahdollisuudesta, olemassa olevasta, tietoisuuden sisällöstä ja tieteiden määrittelystä.

## 5. Lopuksi

Wilhelm Diltheyn ihmistieteiden teorian fundamentaalinen idea näyttäytyy päällisin puolin tarkasteltuna yksinkertaiselta: jokainen tieteenala ja niiden muodostama monimutkainen verkosto paradigmoja, teorioita sekä tieteellisiä periaatteita tyydyttää kaikkina aikoina ihmiselle perustavaa tarvetta tehdä maailmasta käsitettävä ja ymmärtää paikkaamme siinä. Ihmistieteet ja tiettyyn pisteeseen saakka myös luonnontieteet kykenivät Diltheyn filosofiassa tutkimaan todellisuuttamme kuitenkin vain osissa – yksittäinen tieteenala ei voinut väittää esittävänsä tyhjentävästi, millä tavoin ja miksi maailma ja ihminen ovat. Ihmistieteiden teoria tähtäsi Diltheyllä vastaamaan kysymykseen, kuinka tietoisuus ylipäänsä voi olla tiedon kohteena. Hän esitti, että tiedon mahdollisuuden perustavasta heterogeenisyydestä huolimatta ihmistieteelliset faktat olivat mahdollisia, koska ne toimivat jatkuvassa vuorovaikutuksessa muiden ihmistieteiden kanssa rakentaen pala palalta ihmisyyden merkitysten ja ilmausten mosaiikkia sanoista valtioihin.

Diltheyn ajattelun tarkempi analyysi kuitenkin paljastaa monimutkaisen ja monitieteellisen pyrkimyksen luoda kokonaisvaltainen systeemi ei pelkästään ihmisen tietoisuuden vaan myös kaikkien sosiokulttuuristen rakenteiden kuvailemiseksi ja ymmärtämiseksi. Tässä tutkielmassa olen avannut tätä Diltheyn lopulta keskeneräiseksi jäänyttä suurprojektia oikeuttaa ihmistieteet ja antaa niille perusteltu tieteellinen tehtävä luonnontieteiden rinnalla. Dilthey esitti projektinsa jäsennellyssä muodossa ensi kerran vuonna 1883 *Einleitung in die Geisteswissenschaften* –teoksen myötä. Lähestyin Diltheyn ihmistieteiden teoriaa viiden eri kokonaisuuden kautta. Kahdessa ensimmäisessä tutkin Diltheyn ihmistieteiden teorian merkitystä vuorovaikutuksena kahteen tärkeään saksalaiseen filosofis-historialliseen liikkeeseen, uuskantilaisuuteen ja saksalaiseen historialliseen koulukuntaan (tai historismiin). Kolme muuta näkökulmaa avasivat Diltheyn ihmistieteiden merkitystä yksinkertaisen mutta vastaukseltaan moniulotteisen kysymyksen kautta: miksi Diltheyn ihmistieteiden teoria oli erityinen?

Uuskantilaisuus oli yksi vaikutusvaltaisimpia filosofisia liikkeitä Euroopassa 1800-luvun loppupuolelta aina 1900-luvun ensimmäisiin vuosikymmeniin saakka. Uuskantilaisuuden aatehistoriallinen rajaaminen ei ole ongelmantonta, sillä liikkeen yhtenäisyyttä hajottivat erilaiset johtopäätökset Immanuel Kantin filosofisesta perinnöstä, vaihdelleet näkemykset filosofian tehtävästä sekä moninainen

suhtautuminen positivismiin ja luonnontieteisiin. Uuskantilaisuuden kaksi tärkeintä paikallista muotoa Saksassa olivat Marburgin ja Badenin koulukunnat. Diltheyn ajattelun kannalta Badenin koulukunta oli tärkeämpi, sillä sen johtohahmot Wilhelm Windelband ja Heinrich Rickert jakoivat Diltheyn kanssa ohjelmallisen tavoitteen ihmis- tai kulttuuritieteiden pelastamiseksi positivismin vaikutusvallalta. Marburgin koulukunnan filosofinen profiili oli puolestaan vahvasti luonnontieteelliseen epistemologiaan ja logiikkaan painottunut, eikä sillä täten ollut juurikaan painoarvoa ihmistieteiden autonomiaa ajaneessa liikehdinnässä. Vaikka Diltheyn filosofia suuntautui Windelbandin ja Rickertin kanssa samoille linjoille, Dilthey ei voinut hyväksyä Badenin koulukunnan ontologiseen erotteluun perustunutta periaatetta ihmistieteiden ja luonnontieteiden erottamiseksi. Diltheylle ihmistieteiden erityisyys perustui ennen kaikkea kokemuksen erilaisten sisältöjen (sisäinen ja ulkoinen) fenomenologiaan siinä missä kysymys kulttuuritieteiden oikeutuksesta oli Windelbandille metodologinen ja Rickertille arvojen metafysiikkaan liittynyt. Samoista lähtökohdista huolimatta Diltheyn ja Badenin koulukunnan filosofiset periaatteet eriytyivät lopulta kauas toisistaan. Koska tällä kehityksellä oli suuri vaikutus siihen, millaisena ihmistieteiden luonne pohjimmiltaan tuli ymmärtää, Diltheyn ihmistieteiden teoria ei nähdäkseni kuulunut uuskantilaisuuden sisälle.

Saksalaisen historiallisen koulukunnan vaikutus näkyi Diltheyn filosofiassa monella tapaa. Diltheyn ihmistieteiden teoriaan liittyi perustavalla tavalla käsitys asioiden, ilmiöiden ja tiedon historiallisuudesta, jonka historiallinen koulukunta oli muokannut tieteelliseksi periaatteeksi 1800-luvun mittaan. Niin kutsutun ”historiallisen tietoisuuden” kasvu näkyi akateemisen maailman lisäksi laajalti saksalaisessa sosiokulttuurisessa ajattelussa ja kokemuksessa. Historiallinen koulukunta oli osoittanut historiallisen tiedon mahdollisuuden tarkastelemalla erityistä historiallisen yhtenäisyyden aluetta ja tekemällä sen sisällä vaikuttaneista ainutlaatuisista faktoista historiatieteiden tutkimuskohteen. Diltheylle tämä filosofinen pohja oli tärkeä lähtökohta ihmistieteiden teorian rakentamiseksi. Olennaista oli myös se, että historiallinen koulukunta oli onnistunut osittain tuhoamaan hegeliläisen spekulatiivisen historianfilosofian vaikutusvallan historiallisen tiedon alueella.

Historiallisen koulukunnan tai historismin periaatteissa vaikutti kuitenkin osin spekulatiiviseen historianfilosofiaan taipunut aines, joka ei Diltheyn mielestä tavoittanut historiallista kehitystä ja historiallisen tietoisuuden toimintaa oikealla tavalla. Diltheyn

suhde historialliseen koulukuntaan olikin lopulta kriittinen. Dilthey arvosti esimerkiksi Leopold von Ranken ja muiden historiallisen koulukunnan johtohahmojen saavutuksia, mutta otti tehtäväkseen luoda historialliselle koulukunnalle tukevan filosofisen pohjan määrittelemällä historiallinen tietoisuus ja sen sisällöt konkreettiseen elämään sidotun epistemologian avulla. Diltheyn mukaan historiallisen koulukunnan lähestymistapa oli paradoksaalisesti liian abstrakti, koska siitä puuttui täysin abstrakti ajattelu. Täten se ei voinut analysoida tiedon ja historiallisen tietoisuuden suhdetta riittävällä tavalla. Historiallinen koulukunta oli Diltheyn ihmistieteiden teoriassa vain osa – vaikkakin tärkeä sellainen – systemaattisuuteen pyrkinyttä tutkimusta inhimillisestä tiedosta ja olemassaolosta. Diltheyn suhde historialliseen koulukuntaan oli selvästi henkilökohtaisempi ja filosofisesti voimakkaampi kuin uuskantilaisuuteen. Silti historiallinen koulukunta oli Diltheylle ikään kuin ajattelutapaan liittynyt väline laajemman tavoitteen saavuttamisessa. Dilthey oli ehdottomasti historiallisen tietoisuuden edustaja ja laajassa mielessä käsitettynä myös historiallisen koulukunnan häilyvän määritelmän sisällä. Historianteoreettikona Dilthey kuitenkin toimi selvästi aikakauden historiallisen koulukunnan institutionaalisen luonteen ulkopuolella.

Diltheyn ihmistieteiden merkittävyys palautui tutkimuksessani lopulta kolmeen keskeiseen teemaan: metafyyssisen ajattelun kahlinneeseen epistemologiaan, yksilön ontologiseen asemaan sosiohistoriallisessa todellisuudessa sekä ihmistieteiden ja luonnontieteiden väliseen suhteeseen.

Dilthey lähestyi ihmistieteiden epistemologista oikeutusta historiallisesti osoittamalla, kuinka sekä ihmistieteiden että luonnontieteiden tiedonalueet olivat alkaneet eriytyä samasta metafysiikan alkukehdestä 1600- ja 1700-luvuilla. Historiallisen lähestymistapansa ansiosta Diltheyn ihmistieteellinen epistemologia pystyi käsittelemään kaikessa ihmisen kokemuksessa vaikuttaneita metafysiikan jäänteitä, tavalla, joka ei vääristänyt tiedon ja todellisuuden suhdetta. Osoittamalla metafysiikan alkuperän inhimillisessä kokemuksessa eteeristen sfäärien sijaan Dilthey teki fenomenologisen metafysiikan tuottamista historiallisista maailmankuvista ihmistieteiden yhtenäisen tiedon ehdon. Maailmankuvien tietoteoria teki mahdolliseksi positivistisen filosofian pyrkimyksen tuottaa transsendentti tieteiden järjestelmä ja käyttää sitä raai'alla tavalla ihmistieteiden järjestämiseksi toisistaan sekä käytännön elämästä erotettuina kokonaisuuksina. Epistemologisesti Diltheyn ihmistieteiden teorian merkitys liittyikin siihen, että se tarjosi tehokkaan ja elämään sidotun vaihtoehdon

positivismin teorioille aikana, jolloin kaippu maailman mutta myös ihmisen selittämiseksi totaalisten teorioiden avulla oli suuri.

Yksilön ontologian lähtökohtana Diltheyllä oli se, että yksilö elävänä tai psykofyysisenä kokonaisuutena toimi kaiken olemassaolon perustana. Korostamalla yksilön tietoisuuden monimutkaista ja rikasta sisältöä Dilthey esitti psyykeen rakentuneen temporaalisen eletyn kokemuksen sekä funktionaalisen refleksiivisen tietoisuuden käsitteille. Näiden monimutkaisten sisältöjen käsittelyyn Dilthey kehitti erityisen kuvailevan tai analyyttisen psykologian, joka poikkesi merkittävästi aikakauden atomistisesta selittävästä psykologiasta keskittymällä tietoisuuden välittömänä annettuihin ja kokonaisvaltaisiin kognition mutta myös tunteiden sekä tahdon muotoihin. Koska yksilön tietoisuus ei voinut toimia itseensä kääpetyneenä, Dilthey korosti yksilön ontologiassaan myös sosiokulttuurisen todellisuuden intersubjektiivisia rakenteita: Kulttuurisysteemeissä ihmisen psyykeen sisällöt saivat kestävän ilmiön vapaaehtoisien ja tarkoituksenmukaisen kollektiivisen toiminnan myötä. Yhteiskunnan ulkoiset organisaatiot puolestaan sitoivat yksilön tahtoa ja toimintaa ulkopuolelta ihmisyyden perustarpeiden, kuten yhteenkuuluvuuden ja yhteisöllisyyden, institutionaalisissa muodoissa. Yhdessä kulttuurisysteemien ja ulkoisten organisaatioiden kanssa yksilö elämällisen tietoisuuden omaavana yksikkönä muodosti Diltheylle ”sosiohistoriallisen todellisuuden” olemassaolon inhimillisenä muotona.

Yksilön ontologian merkitys ihmistieteiden teorian kontekstissa johtui siitä, että määrittelemällä tietoisuuden sisällöt, osoittamalla yksilön suhteen sosiaalisiin tekijöihin sekä tarjoamalla kuvailevan psykologian filosofisesti sävyttyneenä keinona päästä käsiksi psyykeen toimintoihin, Dilthey toi ihmisyyttä määrittävät voimakkaat impulssit ja ilmaukset tieteellisen tutkimuksen kohteeksi. Samalla Dilthey sekä hyvässä että pahassa teki yksin ihmisen haluista ja toiminnasta todellisuuden merkitysten tärkeimmän lähteen vahvistaen liberaalihumanismin ideaalia yksilön fundamentaalisesta arvosta.

Viimeinen Diltheyn ihmistieteiden teorian merkittävyyttä koskenut teema liittyi ihmistieteiden ja luonnontieteiden väliseen suhteeseen. Kriittisenä positivismin filosofiasta ja naturalistista luonnontieteistä Dilthey ei kuitenkaan erottanut täysin ihmistieteiden teoriaansa ”kovien tieteiden” alueesta. Ihmistieteet eivät voineetkaan Diltheyn katsannossa käsitellä ihmistä puhtaasti henkisenä muotona, sillä tällöin



olemassaolomme sisältö olisi vailla vaikutusta ja muotoa. Diltheylle ulkoinen maailma ja luonnontieteiden faktat määrittivät ihmistieteellistä tietoa kahdella tapaa: Ensinnäkin ihmisen fysiologiaa ja aisteja oli mahdollista tutkia kattavasti vain luonnontieteiden avulla, koska kokemuksen sisällöt olivat välttämättä suhteessa psyykeen lisäksi myös ruumiillisiin toimintoihin. Toiseksi ulkoinen todellisuus välitti ja realisoi Diltheyn ajattelussa ihmisen tarkoituksenmukaista vaikutusta sekä asetti reunaehdot ihmiskunnan tiedon halulle ja elämälle maapallolla. Diltheylle luonnontieteiden teoriat loivat välttämättömän muodon todellisuudelle, mutta ihmistieteet yksin olivat vastuussa sen sisällön tarkastelusta. Jokainen tietoisuuden tapa voi siis täytyä merkityksellisenä kokonaisuutena vain ihmisen sisäisessä katsannossa mutta suuntautuu aina ulkoisen todellisuuden muotoon, jonka konseptuaalinen tieto on valmistanut. Luonnontieteiden induktiivisen päättelyn takia todellisuuden muoto elää enemmän tai vähemmän tiedon muuttaessa sisältöjään.

Ihmistieteiden ja luonnontieteiden osittainen riippuvuus toisistaan teki Diltheyn ihmistieteiden teoriasta merkityksellisen, koska Dilthey pystyi irrottamaan ulkoisen luonnon ja ihmisen tietoisuuden vuorovaikutuksella ihmistieteet valistusfilosofian ja idealismin perinnöstä. Samalla ihmistieteiden teoria osoitti, kuinka monipuolisesti Dilthey lähestyi tieteellistä toimintaa sitoutuen kuitenkin samalla tieteiden välisen vuorovaikutuksen ylläpitämiseen. Dilthey halusi tehdä ihmistieteellisestä tutkimuksesta omaehtoisesti merkityksellistä kaikilla elämänaloilla kuitenkin väheksymättä sitä rikkautta ja arvoa, jonka tieteellisen ajattelun pitkä kulku oli tuonut mukanaan.

Diltheyn ihmistieteiden teoria ei koskaan valmistunut. Täten Diltheyn filosofiaan jäi elämään valitettavan monia epäselvyyksiä ja ristiriitaisuuksia, joita ei ole mahdollista selittää pois. Ihmistieteiden teorian merkitys ei noussut kuitenkaan siitä tosiasiasta, että se koostui keskeneräiseksi jääneestä ajattelutyöstä. Tärkeämpää on nähdä Dilthey 1800-luvun lopun omaperäisenä ja sinnikkäänä ajattelijana, joka ei halunnut lopettaa oman filosofisen katsantonsa kehittelyä ja hiomista. Ihmistieteiden teorian keskeneräisyys on merkki siitä, että Diltheyn projektin fundamentaalinen tavoite kuvata pätevällä tavalla tiedon, tietoisuuden ja (historiallisen) todellisuuden suhteita, ilman tukeutumista metafysiikkaan tai spekulatiiviseen filosofiaan, oli haastava. Kaikesta huolimatta Dilthey ei tyytynyt esittämään yksinkertaisia vastauksia monimutkaisiin ongelmiin, ja jätti näin jälkeensä perinnön, jonka vaikutus on nähtävissä yhä mannereurooppalaisessa ajattelussa.

Diltheyn ihmistieteiden teoria nouseekin ihmiskunnan uuden vuosituhannen sarastuksessa ajankohtaisemmaksi kuin koskaan aikaisemmin. Tekoälyn, koneoppimisen, digitalisaation ja informaatiotulvan mahdollisuudet mutta myös uhat ovat täyttäneet 2010-luvun ajankohtaisohjelmia, uutisia ja tieteellistä tutkimusta. Yuval Noah Hararin kaltaiset muotiajattelijat maalaavat kuvaa kulttuurin, talouden ja yhteiskunnallisen elämän radikaalista muodonmuutoksesta teknohumanismin ja datauskontojen dystooppisessa lähitulevaisuudessa.<sup>337</sup> Maailmassa, jossa kokemus tietoisuudesta ihmisyyden ja elämän rikkauden viimeisenä linnakkeena näyttää olevan uhattuna bio- ja tietojenkäsittelytieteiden lähes omnipotentin selitysvoiman vallatessa yhä enemmän tieteellisen ajattelun tilaa itselleen, ihmistieteet voivat joutua maksamaan olemassaolostaan kovan hinnan. Wilhelm Diltheyä lainaten:

Elämä ei ole tarkkailijan toimintaa – minuutta istumassa maailman näyttämön edessä – vaan toimintoa ja vastatoimintoa, jossa, olkoot hahmot kuninkaita tai pellejä ja vähämielisiä, sama ylitsevuotava faktisuus koetaan. Tämä on syy siihen, miksi kukaan filosofi ei ole kyennyt vakuuttamaan niitä ketkä osallistuvat elämään siitä, että kaikki on vain representaatioita; että maailma on näyttämö eikä todellinen.<sup>338</sup>

*Einleitungin* ilmestymisen aikoihin Diltheyn ihmistieteiden teoria ei herättänyt suurempaa mielenkiintoa, lukuun ottamatta Badenin koulukunnan kriittisiä esityksiä.<sup>339</sup> Diltheyn ihmistieteellinen ajattelu, hermeneutiikka ja historiallisen tietoisuuden käsitteistö saivat kuitenkin nostetta jo 1900-luvun alkupuolella, josta on esimerkkinä Diltheyn vaikutus muun muassa Edmund Husserlin, Martin Heideggerin, Hans-Georg Gadamerin ja Paul Ricoeurin (1913–2005) filosofioihin. Diltheyssä yhdistyi useita 1800-luvun aikakauden merkittävimpiä aatevirtauksia, mutta Diltheyn merkitys palautuu lopulta siihen, että oman aikansa tarkkanäköisenä tulkitsijana hän ei tyytynyt vain toisintamaan tai peilaamaan passiivisesti vallalla olleita käsityksiä ihmisyydestä ja maailmasta. Tietoisuus elämästä ja historiasta tarkoitti Diltheylle loputonta vaellusta olemassaolomme merkityksiin.

---

<sup>337</sup> Ks. esim. Hararin provokatiivinen mutta myös aiheellinen teos *Homo Deus – A Brief History of Tomorrow*. Vintage ed. Penguin, London 2017.

<sup>338</sup> Dilthey 1989, 330–331.

<sup>339</sup> Heidegger 2007, 247–248.

## **Lähdeluettelo**

### **Alkuperäislähteet**

Bergson, Henry: *Henkinen tarmo*. 2. painos. Alkuteos: L'Énergie spirituelle (1919). Suom. J. Hollo. WSOY, Helsinki 1958.

Dilthey, Wilhelm: *Wilhelm Dilthey – Selected Works / Volume I: Introduction to the Human Sciences*. Ed., Rudolf A. Makkreel & Frithoj Rodi. Trans., Rudolf A. Makkreel & Frithoj Rodi et al. Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1989.

Goethe, Johann Wolfgang von: *Mietelmiä*. Suom. ja toim. V. Arti. WSOY, Helsinki 1947.

Heidegger, Martin: *Oleminen ja aika*. Alkuteos: Sein und Zeit (1927). Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000.

Heidegger, Martin: Wilhelm Dilthey's Research and the Current Struggle for a Historical Worldview. Trans., Theodore Kisiel. *Becoming Heidegger. On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910–1927*. Ed., Theodore Kisiel & Thomas Sheehan. Northwestern University Press, Evanston, Illinois 2007.

Kant, Immanuel: *Critique of Pure Reason*. Alkuteos: Kritik der reinen Vernunft (1781, 1787). Trans. & Ed., Paul Guyer & Allen W. Wood. Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Ranke, Leopold von: *History of the Latin and Teutonic nations (1494 to 1514)*. Alkuteos: Geschichten der lateinischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514 (1824). Trans. & Ed., George R. Dennis. George Bell & Sons, London 1909.

### **Tutkimuskirjallisuus**

Ahonen, Anna Marie: *Wilhelm Diltheyn historiallisen järjen kritiikki hermeneuttisen tulkinnan lähtökohtana*. Tampereen yliopisto, Poliitiikan Tutkimuksen Laitoksen julkaisuja n:o 45, Tampere 1991.

Ankersmit, Frank R.: *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation*. Cornell University Press, Cornell 2012.

Bambach, Charles R.: *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*. Cornell University Press, Ithaca, New York 1995.

Beiser, Frederick C.: *The German Historicist Tradition*. Oxford University Press, Oxford 2011.

Beiser, Frederick C.: *After Hegel – German Philosophy 1840–1900*. Princeton University Press, Princeton 2014.

Bulhof, Ilse N.: *Wilhelm Dilthey – A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*. Martinus Nijhoff, Haag 1980.

Dickey, Lawrence: Philosophizing About History in the Nineteenth Century: *Zusammenhang* and the "Progressive Method" in German Historical Scholarship. *The Cambridge History of Philosophy in the Nineteenth Century (1790–1870)*. Ed., Allen W. Wood & Songsuk Susan Hahn. Cambridge University Press, Cambridge 2012.

Gadamer, Hans-Georg: *Truth and Method*. Original: *Wahrheit und Methode* (1960). Trans. by Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall. Continuum, New York 1999.

Iggers, Georg G.: *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. Revised Edition. Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut 1983.

Jensen, Bernard Eric: The Role of Intellectual History in Dilthey's "Kritik der historischen Vernunft". *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. Sonderdruck aus 2/1984. Hg., Frithjof Rodi. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984.

Jones, William T.: *A History of Western Philosophy IV: Kant and the Nineteenth Century*. 2d rev. ed. Harcourt Brace Jovanovich, New York 1975.

Juntunen, Matti & Mehtonen, Lauri: *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*. 2. painos. Gummerus, Jyväskylä 1982.

Krieger, Leonard: *Time's Reasons. Philosophies of History Old and New*. The University of Chicago Press, Chicago 1989.

Kusch, Martin: *Ymmärtämisen haaste*. Pohjoinen, Oulu 1986.

Kuukkanen, Jouni-Matti: Senses of Localism. *History of Science* (50), 4/2012, 477–500.

Kühn, Manfred: Interpreting Kant Correctly: On the Kant of the Neo-Kantians. *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Ed. Rudolf A. Makkreel & Sebastian Luft. Indiana University Press, Indiana 2010.

LaCapra, Dominick: *Rethinking Intellectual History. Texts, Context, Language*. Cornell University Press, Ithaca 1983.

Laitinen, Arto: Tulkoon Instituutio! Puheteot Searlen sosiaalisen ontologian perustassa. *niin & näin* (93), 2/2017, 75–83.

Latour, Bruno: *Reassembling the Social – An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press, New York 2005.

Makkreel, Rudolf A.: *Dilthey – Philosopher of the Human Studies*. Second Printing. Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1977.

Makkreel, Rudolf A. & Rodi, Frithoj: Introduction. *Wilhelm Dilthey – Selected Works / Volume I: Introduction to the Human Sciences*. Ed., Rudolf A. Makkreel & Frithoj Rodi. Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1989.

Makkreel, Rudolf A. & Luft, Sebastian: Dilthey and the Neo-Kantians: the dispute over the status of the human and cultural sciences. *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*. Ed., Dean Moyar. Routledge, Oxford 2010a.

Makkreel, Rudolf A. & Luft, Sebastian: Introduction. *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Ed. Rudolf A. Makkreel & Sebastian Luft. Indiana University Press, Indiana 2010b.

Makkreel, Rudolf A.: The Emergence of the Human Sciences from the Moral Sciences. *The Cambridge History of Philosophy in the Nineteenth Century (1790–1870)*. Ed., Allen W. Wood & Songsuk Susan Hahn. Cambridge University Press, Cambridge 2012.

Mandelbaum, Maurice: *The Problem of Historical Knowledge. An Answer to Relativism*. Torchbook ed. Harper & Row, New York 1967.

Mandelbaum, Maurice: *History, Man, & Reason. A Study in Nineteenth-Century Thought*. The John Hopkins Press, Baltimore, Maryland 1971.

Meinecke, Friedrich: *Historism – The Rise of a New Historical Outlook*. Alkuteos: Die Entstehung des Historismus (1936). Trans. J. E. Anderson. Routledge & Kegan Paul, 1972.

Oesch, Erna: Wilhelm Dilthey ja eletty kokemus. *Kokemus*. Toim. Leila Haaparanta & Erna Oesch. Tampereen yliopisto, Acta Philosophica Tamperensia vol. 1, Tampere 2002.

Plantinga, Theodore: *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*. University of Toronto Press, Toronto 1980.

Rand, Calvin G.: Two Meanings of Historicism in the Writings of Dilthey, Troeltsch, and Meinecke. *Journal of the History of Ideas* (25), 4/1964, 503–518.

Rantala, Juho: Einstein ja Bergson ajan rannalla. *niin & näin* (98), 3/2018, 65–72.

Rickman, H. P.: The Reaction against Positivism and Dilthey's Concept of Understanding. *The British Journal of Sociology* (11), 4/1960, 307–318.

Russell, Bertnard: *Länsimaisen filosofian historia* 2. 10. painos. Alkuteos: History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day (1946). Suom. J. A. Hollo. WSOY, Helsinki 2001.

Schnädelbach, Herbert: *Philosophy in Germany 1831–1933*. Cambridge University Press, Cambridge 1984.

Sternhell, Zeev: *The Anti-Enlightenment Tradition*. Alkuteos: Les Anti-lumières (2006). Trans., David Masel. Yale University Press, New Haven & London 2010.

Stromberg, Roland N.: *European Intellectual History Since 1789*. 5th ed. Prentice-Hall, New Jersey 1990.

Tillman, Mary Katherine: Dilthey and Husserl. *Journal of the British Society for Phenomenology* (7) 2/1976, 123–130.

Tool, Andrus: Wilhelm Dilthey on the Objectivity of Knowledge in Human Sciences. *Trames Journal of the Humanities and Social Sciences* (11), 1/2007, 1, 3–14.

Troeltsch, Ernst: *Gesammelte Schriften Band 3: Der Historismus und seine Probleme*. Mohr, Tübingen 1922.

Zammito, John: Philosophy of History: The German Tradition from Herder to Marx. *The Cambridge History of Philosophy in the Nineteenth Century (1790–1870)*. Ed., Allen W. Wood & Songsuk Susan Hahn. Cambridge University Press, Cambridge 2012.

### **Sähköiset lähteet**

Bristow, William: Enlightenment. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* -sivusto <https://plato.stanford.edu/entries/enlightenment/> [haettu 30.10.2018].

Hettche, Matt: Christian Wolff. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* -sivusto <https://plato.stanford.edu/entries/wolff-christian/> [haettu 29.10.2018].

Jensen, Anthony K.: Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832). *Internet Encyclopedia of Philosophy* -sivusto <https://www.iep.utm.edu/goethe/> [haettu 23.10.2018].

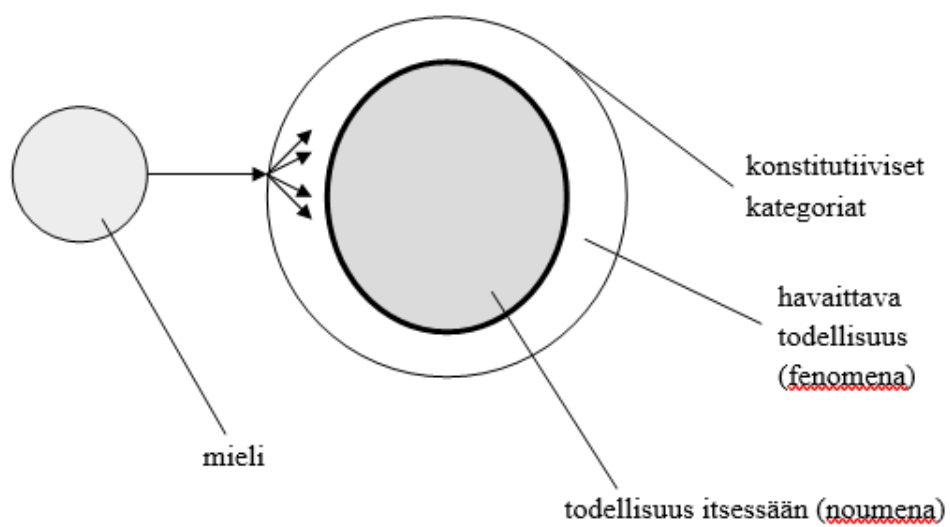
Look, Brandon C.: Gottfried Wilhelm Leibniz. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* -sivusto <https://plato.stanford.edu/entries/leibniz/> [haettu 23.10.2018].

Makkreel, Rudolf: Wilhelm Dilthey. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* -sivusto <https://plato.stanford.edu/entries/dilthey/#DiltLifeThou> [haettu 29.10.2018].

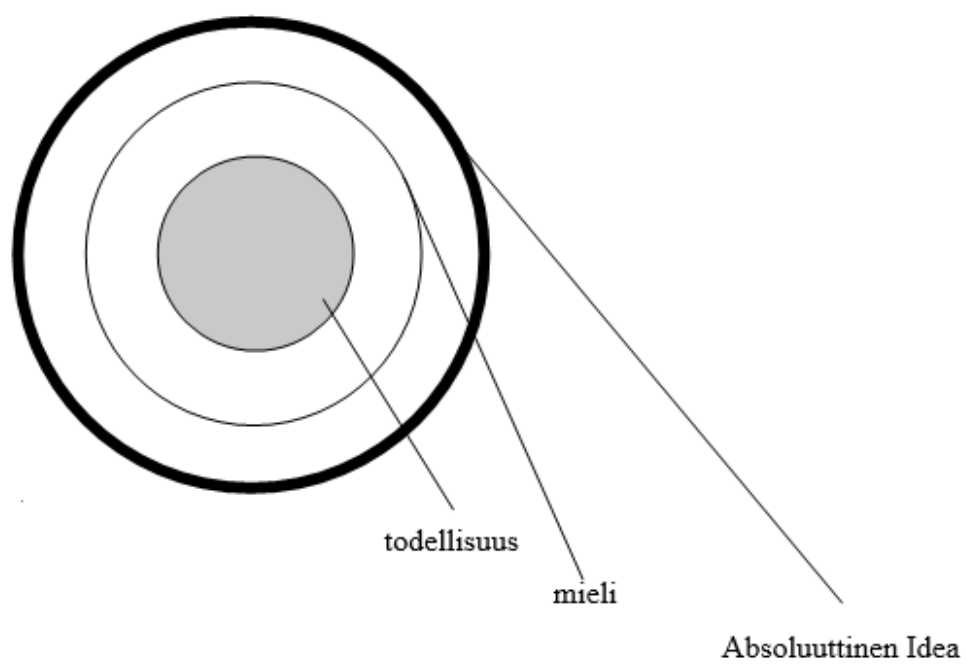
Oesch, Erna: Dilthey, Wilhelm. *Filosofia.fi* -sivusto <http://filosofia.fi/node/6444> [haettu 23.10.2018].

Staiti, Andrea: Heinrich Rickert. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* -sivusto <https://plato.stanford.edu/entries/heinrich-rickert/> [haettu 23.10.2018].

## Liitteet

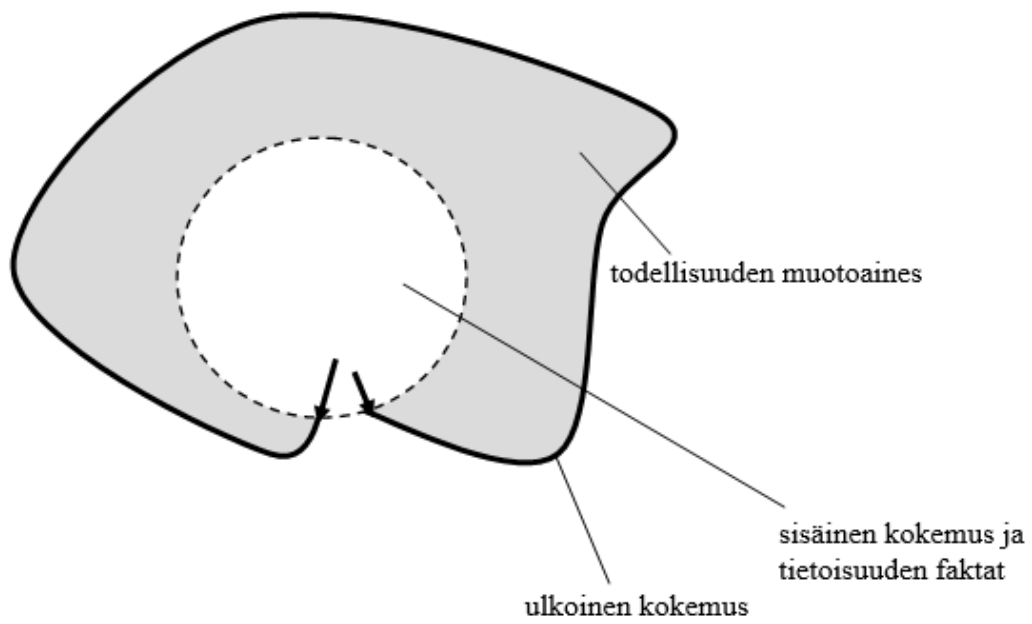


Liite 1: Kantilainen idealismi



Liite 2: Hegelin absoluuttinen idealismi





Liite 3: Diltheyn tietoisuuden ja todellisuuden suhde